

# تفسير الفخر الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب

لدهد نام محمد الرازي غفر الدين ابن العلام ضياء الدين محمد  
المشهور بخطيب الري نفع الله به المسلمين

٩٤٤ هـ - ٦٠٤ م



حقوق الطبع محفوظة للناسخ  
الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م  
تتاز هذه الطبعة بفهرس آيات الاستكام  
الحجزة الساج

دار الفكر

طبع في بيروت - لبنان

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾

قوله تعالى : الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الأرض من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم ﴿٢٥٥﴾ .

اعلم أنه من علامته سبحانه وتعالى في هذا الكتاب الكريم أنه يخبر هذه الأنواع الثلاثة بعضها ببعض ، أعني علم التوحيد ، وعلم الأحكام ، وعلم القصاص ، والمقصود من ذكر القصاص إما تقرير دلائل التوحيد ، وإما لبيانها في إتمام الأحكام والتكاليف ، وهذا الطريق هو الطريق الأحسن لا يفتنه الإنسان في السوء لو استدلته بوجوب القتل ، فأما إذا انفرد من نوع من العوام إلى نوع آخر فكأنه بشرح به المصدر ويفرح به القلب ، فكأنه سافر من بلد إلى آخر وانتقل من بيت إلى بيتان آخر ، وانتقل من تدارك طعامه الجديد إلى تناول نوع آخر ، ولا شك أنه يكون الذواشهي ، وما ذكره في تقدم من علم الأحكام ومن علم القصاص وما رآه مصلحة ذكر الآن ما يتعلق بعلم التوحيد ، فقال ( الله لا إله إلا هو الحي القيوم ) وفي الآية مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ في فضائل هذه الآية ، روى عن رسول الله ﷺ أنه قال : عافيت هذه الآية في دار إلا اهتجرتها الشياطين ثلاثين يوماً ولا يدخلها ساحر ولا ساحرة أبعد أيتها وعن علي أنه قال : سمعت نبيكم عنى أعماد المبر وهو يقول : من قرأ آية الكرسي في دار كل

صلاة مكتوبة لم يجره من دخول الجنة إلا الموت ، ولا يواظب عليها إلا هذين أو عبد ، ومن قرأها بد أخذ مصححه منه الله على نفسه وحاره وجار جاره والآيات التي حوله ، وتداكر لصحابة أفضل ما في القرآن فقال لهم علي : أبس أنتم من آية الكرسي ، ثم قال قال في رسول

اللهجة : يا على سيد البشر آدم ، سيد العرب محمد ولا غير ، وسيد الكلام الفراء ، وسيد الفراء البقرة ، وسيد القبة أبة الكرسي : وعن علي أنه قال : لما كان يوم بدر قتلت ثم حلت إلى رسول الله ﷺ أنظر ماذا يصنع ، قال فجنب وهو ساجد يقول : يا حي يا قيوم ، لا يزيد على ذلك ، ثم رجعت إلى القتال ثم جئت وهم يقول ذلك ، فلا أزال أذهب وأرجع وأنظر إليه . وكان لا يريد علي ذلك إلى أن فتح الله له

واعلم أن الذكر والعلم يتبعان المذكور والمعلوم فكلما كان الماكور والمنعوم أشرف كان لذكر والعلم أشرف ، وأشرف المذكورات والمعلومات هو الله سبحانه بل هو متعالي عن أن يقال : إنه أشرف من غيره ، لأن ذلك يقتضي نوع محاسة ومشاكسة ، وهو مقدس عن محاسة ما سواه . فلهذا السبب كل كلام اشتغل على نعوب جلاله وصفات كبريائه ، كان ذلك الكلام في نهاية الخلال والشرف ، وما كانت هذه الآية كذلك لا جرم كانت هذه الآية بالغة في الشرف إلى أقصى الغايات وأبلغ التهديدات .

❖ المسألة الثانية ❖ عدم أن تصح لفظة ( الله ) قد تقدم في أول الكتاب وتفسر قوله ( لا إله إلا هو ) قد تقدم في قوله ( وإلحكم إله واحد لا إله إلا هو ) بقي ههنا أن نكلم في تفسير قوله : ( الحي القيوم ) وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه كان يقول : أعظم أسماء الله الحى القيوم ) وما زينا أنه صلوات الله وسلامه عليه ما كان يريد على ذكره في السجود يوم بدر يدل على عظمة هذا الاسم والبراهين العقلية دالة على صحته وتغريده ، ومن الله التوفيق . أنه لا شك في وجود الموجودات فهي إما أن تكون بأسرها ممكنة ، وإما أن تكون بأسرها واجبة وإما أن تكون بعضها ممكنة وبعضها واجبة لا حائل أن تكون بأسرها ممكنة ، لأن كل عسوق فهو منفر إلى كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزاء هذا المجموع ممكن ولتنتشر إلى الممكن أولى بالإمكان ، فهذا المجموع ممكن ذاته وكل واحد من أجزائه ممكن فإنه لا يرجع وجوده على عدمه إلا لرجح معار له ، فهذا المجموع منفر بحسب كونه عمومياً وحسب كل واحد من أجزائه إلى مرجع مغاير له وكل ما كان مغايراً لكل المكملات لم يكن ممكناً فقد وجد موجود ليس يمكن ، فبظن القول بأن كل موجود ممكن وأما لتقسم الثاني هو أن يقال الموسوعات بأسرها واجبة فهذا أيضاً طلي لأنه لو حصص وجودان كل واحد منهما وأحب لذاته فكانا مشتركين في الوجود بالذات ومتغايرين بالهي ، وما به المشاركة مغاير لما به التمايز ، فيكون كل واحد منهما مركباً في الوجود الشيء به المشاركة ، وعن لغز الذي به التمايز ، وكل مركب

فهو مفترق إلى كل واحد من جزئه وجزءه غيره ، وكل مركب فهو مفترق إلى غيره ، وكل مفترق إلى غيره فهو ممكن لذاته ، فلو كان واجب الوجود أكثر من واحد لما كان شيء منها واجب الوجود وذلك محال ، ولما بطل هذان القسمان ثبت أنه حصل في مجموع الموجودات موجود واحد واجب الوجود لذاته وأن كل ما عداه فهو ممكن لذاته موجود بميل ذلك الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته ، ولما بطل هذان فالواجب لذاته موجود لذاته وبذاته ، ومستغن في وجوده عن كل ما سواه ، وأما كل ما سواه فمفترق في وجوده وماهيته إلى إيجاد الواجب لذاته ، فالواجب لذاته قائم بذاته وسبب لشئ كل ما سواه في ماهيته وفي وجوده ، فهو القيوم الحي بالنسبة إلى كل الموجودات ، فالقيوم هو المقصود بذاته ، المقوم لكل ما عداه في ماهيته ووجوده ، ولما كان واجب الوجود لذاته كان هو القيوم الحق بالنسبة إلى الكل ، ثم إنه لما كان المؤثر في الغير إما أن يكون مؤثراً على سبيل العلوية والإيجاب وإما أن يكون مؤثراً على سبيل الفعل والاختيار : لا جرم أزال وهم كونه مؤثراً بالعلوية والإيجاب بقوله ( الحي القيوم ) فإن ( الحي ) هي الإدراك الفعالي ، فيضوله ( الحي ) دل على كونه عالماً قادراً ، ويقول ( القيوم ) دل على كونه قائماً بذاته ومضمواً لكل ما عداه ، ومن هذين الأصلين تشعب جميع المسائل المثيرة في علم التوحيد .

( فأولها ) أن واجب الوجود واحد بمعنى أن ماهيته غير مركبة من الأجزاء ، وبرهانه أن كل مركب فإنه مفترق في تحفته إلى تحقق كل واحد من أجزائه وجزؤه غيره ، وكل مركب فهو متقوم بغيره وللمتقوم بغيره لا يكون متقوماً بذاته فلا يكون شيئاً ، وقد بينا بانضمامه أنه قيوم وإذا ثبت أنه تعالى في ذاته واحد ، فهذا الأصل له لازمان ( أحدهما ) أن واجب الوجود واحد بمعنى أنه ليس في الوجود شيان كل واحد منهما واجب لذاته إذ لو فرض ذلك لاشتراكا في المنجوب وتبايناً في الشيعين ، وما به المشاركة غير ما به المباينة ، فيلزم كون كل واحد منهما في ذاته مركباً من جزأين ، وقد بينا أن الله تعالى .

( اللازم الثاني ) أنه لما امتنع في حقيقته أن تكون مركبة من جزأين امتنع كونه متجزئاً ، لأن كل متجزئ فهو متقسم ، وقد ثبت أن التركيب عليه متنع ، وإذا ثبت أنه ليس بمتجزئاً امتنع كونه في الجهة ، لأنه لا معنى للمتجزئ إلا ما يمكن أن يشير إليه إشارة حسية ، وإذا ثبت أنه ليس بمتجزئ وليس في الجهة ، امتنع أن يكون له أعضاء وحركة وسكون .

( وثانيها ) أنه لما كان فيوماً كان قائماً بذاته ، وكونه قائماً بذاته يستلزم أمور :

❖ **اللازم الأول** ❖ أن لا يكون عرضاً في موضوع ، ولا صورة في مادة ، ولا حالاً في محل أصلاً لأن الحال مفترق إلى المحل والمقتصر إلى الغير لا يكون فيوماً بذاته .

❖ **واللازم الثاني** ❖ قال بعض العلماء : لا معنى للعلم إلا حضور حقيقة المعلوم

للعلم ، فإذا كان قيوماً بمعنى كونه قائماً بنفسه لا بغيره كانت حقيقته حاضرة عند ذاته ، وإذا كان لا معنى للعلم إلا هذا الحضور ، يجب أن تكون حقيقته معلومة لذاته بأذن ذاته معلومة لذاته ، وكل ما عداه فإنه إما يحصل بتأثيره ، ولأما بما أنه قيوماً بمعنى كونه مفقوماً لغيره ، وذلك التأثير إن كان بالإختيار فالعامل السحار لا بد وأن يكون له شعور بفعله وإن كان بالإيجاب لزم أيضاً كونه عالماً بكل ما سواه لأن ذاته موحية لكل ما سواه ، وقد دللتنا على أنه يلزم من كونه قائماً بنفسه بذاته كونه عدلاً بذاته ، والعلم بالعلمة عدة للعلم بالعلول ، فعلى التقديرات كلها يلزم من كونه قيوماً كونه عالماً بجميع المعسومات .

( وثالثها ) لما كان قيوماً لكل ما سواه كن كل ما سواه محدثاً ، لأن تأثيره في تفويجه ذلك الغير يمتنع أنه يكون حاضراً بقاء ذلك الغير لأن تخصيص الحاصل عدل فهو إما حال علمه وإما حال حدوثه وعلى التقديرين وجب أن يكون الكل محدثاً

( ورابعها ) أنه لما كان قيوماً لكل الممكنات استتب كل الممكنات إليه بما بواسطة أو بغير واسطة ، وعلى التقديرين كان القول بالقضاء والضرر حافاً ، وهذا مما قد فصلناه وأوضحه في هذا الكتاب في آيات كثيرة فالت في مساعدك التوفيق وتأملت في هذه المعاهد التي ذكرناها علمت أنه لا سبيل إلا الإحاطة بشي من المسائل المتعلقة بالعلم الإلهي إلا بواسطة كونه تعالى حياً قيوماً فلا جرم لا يبعد أن يكون الاسم الأعظم هو هذا ، وأما سائر الآيات الإلهية ، كقوله ( وإلحكم إليه ما أحد لا إله إلا هو ) وقوله ( شهد الله أنه لا إله إلا هو ) فيه بيان التوحيد بمعنى نفي الضد والند ، وأما قوله ( قل هو الله أحد ) فيه بيان التوحيد بمعنى نفي الضد والند ، وتعني أن حقيقته غير مركبة من الأجزاء ، وأما قوله ( إله ربكم الله الذي خلق السموات والأرض ) فيه بيان صفة الربوبية وليس فيه بيان وحدة الحقيقة ، أما قوله ( الحي القيوم ) فإنه يدل على الكل لأن كونه قيوماً يقتضي أن يكون دائماً بذاته ، وأن يكون مفقوماً لغيره وكونه قائماً بذاته يقتضي الوحدة بمعنى نفي الكثرة في حقيقته ، وذلك يقتضي الوحدة بمعنى نفي الضد والند ويقتضي نفي التحير وبواسطته يقتضي نفي الخفاء ، وأيضاً كونه قيوماً بمعنى كونه مفقوماً لغيره يقتضي حدوث كل ما سواه جسمي كان أو روحياً عقلاً كان أو نفساً ، ويقتضي استناد الكل إليه وانتهاء حمة الأسباب والمسببات إليه ؛ وذلك بوجه القول بالقضاء والتقدير فظهر أن هذين اللفظين كالمحيطين بجميع مباحث العلم الإلهي ، فلا جرم بلغت هذه الآية في الشرف إلى المقصد الأقصى واستوجب أن يكون هو الاسم الأعظم من أسماء الله تعالى .

ثم إنه تعالى لما بين أنه حي قيوماً أكد ذلك بقوله ( لا تأخذه سنة ولا نوم ) والمعنى أنه لا يفعل عن تدبير الخلق ، لأن الغيم بأمر الطفل لو غفل عنه ساعة لا اختل أمر النطف ، فهو

سبحانه فيم جميع المحادثات ، وفيوم المكنات ، فلا يمكن أن يفعل عن تدبيرهم ، فقوله ( لا تأخذه سنة ولا نوم ) كالتأكيد لبيان كونه تعالى قائماً ، وهو كما يقال لم ضيع واهمل : إنك نوسنك قائم ، ثم إنه تعالى لما بين كونه فيوماً بمعنى كونه قائماً بذاته ، مقوماً لنفسه ، رتب عليه حكماً وهو قوله ( له ما في السموات وما في الأرض ) لأنه لما كان كل ما سواه إنما تقوم ماهيته ، وإنما يحصل وجوده بتفويجه وتكوينه وتخليقه لزم أن يكون كل ما سواه ملكاً له ومذكأله ، وهو المراد من قوله ( له ما في السموات وما في الأرض ) ثم لما ثبت أنه هو الملك وانفك لكل ما سواه ، ثبت أن حكمه في تلك جنار ليس لغيره في شيء من الأشياء حكم إلا بإذنه وأمره ، وهو المراد بقوله ( من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه ) ثم لما بين أنه يلزم من كونه مالئاً لكل ، أن لا يكون لغيره في ملكه تصرف بوجه من الوجوه ، بين أيضاً أنه يلزم من كونه عالماً بالكل وكون غيره غير عالم بالكل ، أن لا يكون لغيره في ملكه تصرف بوجه من الوجوه إلا بإذنه ، وهو قوله ( يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ) وهو إشارة إلى كونه سبحانه عالماً بالكل ، ثم قال ( ولا يحيطون بشيء من علمه ) وهو إشارة إلى كون غيره غير عالم بجميع المعلومات ، ثم إنه لما بين كمال الملك وحكمه في السموات وفي الأرض ، بين أن ملكه فيها وراء السموات والأرض أعظم وأجل ، وأن ذلك مما لا تصل إليه أوهام المتوهمين وينقطع دون الارتفاع إلى أدنى درجة من درجاتها المتخيلين ، فقال ( وسع كرسيه السموات والأرض ) ثم بين أن نقاد حكمه وملكه في الكل على نعت واحد ، وصورة واحدة ، فقال ( ولا يؤده حقلهم ) ثم لما بين كونه فيوماً بمعنى كونه مقوماً للمحادثات والمكنات والمتلوقات ، بين كونه فيوماً بمعنى قائماً بنفسه ودانه ، منزهاً عن الاحتياج إلى غيره في أمر من الأمور ، فتعالى عن أن يكون متحيزاً حتى يحتاج إلى مكان ، أو متغيراً حتى يحتاج إلى زمان ، فقال ( وهو العلي العظيم ) فالمراد منه العنن والعظمة ، بمعنى أنه لا يحتاج إلى غيره في أمر من الأمور ، ولا يسبب غيره في صفة من الصفات ولا في سمت من النعمت ، فقال ( وهو العلي العظيم ) إشارة إلى ما بدأ به في الآية من كونه فيوماً بمعنى كونه قائماً بذاته مقوماً لغيره ، ومن أحاط عقله بما ذكرنا علم أنه ليس عند العقول البشرية من الأمور الإلهية كلام أكمل ، ولا مرهاً أوضح مما اشتملت عليه هذه الآيات .

وإذا عرفت هذه الأسرار ، فلنرجع إلى ظاهر التفسير .

أما قوله ( الله لا إله إلا هو ) ففيه مسائلتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ( الله ) رفع بالابتداء ، وما بعده خبره .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال بعضهم : الإله هو المعبود ، وهو خطأ لوجهين ( الأول ) أنه

تعالى كان إلهاً في الأرض ، وما كان معبوداً ( والثاني ) أنه تعالى أثبت معبوداً سواه في القرآن بقوله ( إنكم وما تعبدون من دون الله ) بل الإله هو المقادر على ما إذا فعله كان مستحقاً لعبادة .

أما قوله ( الحي ) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الحي أصله حي كقوله حنجر وطبع فأدخمت الباء في الباء عند اجتماعهما ، وقال ابن الأنباري : أصله الحيو ، فلما احتضمت الباء والواو لم يأت النسيب ساكناً فجمعنا باء مشددة

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال المتكلمون الحي كل ذات يصح أن يعلم ويقدر ، واحتلوا في أن هذا المفهوم صفة موجودة أم لا ، فقال بعضهم : إنه عبارة عن كون الشيء بحيث لا يمنع أنه يعلم ويقدر ، وعدم الامتناع لا يكون صفة موجودة ، وقال المحققون : ولما كانت الحياة عبارة عن عدم الامتناع ، وقد ثبت أن الامتناع أمر عديم ، إذ لم كان وصفاً موجوداً لكان الموصوف به موجوداً ، فيكون امتنع الوجود موجوداً وهو محال ، وثبت أن الامتناع عدم ، وثبت أن الحياة عدم هذا الامتناع . وثبت أن عدم العدم وجود ، لزم أي يكون المفهوم من الحياة صفة موجودة وهو المطلوب .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ لقائل أن يقول : لما كان معنى الحي هو أنه الذي يصح أن يعلم ويقدر ، وهذا القدر حاصل لجميع الحيوانات ، فكيف يجوز أن يمدح الله نفسه بصفة يشترك فيها أحسن الحيوانات .

والذي عندي في هذا الباب أن الحي في أصل اللغة ليس عبارة عن هذه الصفة ، بل كل شيء كان كاملاً في نفسه ، وأنه يسمى حياً ، ألا ترى أن عبارة الأرض الحرة تسمى : إحياء الموت ، وقال تعالى ( فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها ) وقال ( إن يبد ميت فأحيينا به الأرض ) والصفة المسماة في عرف المتكلمين ، إنما سميت بالحياة لأن كمال حال الجسم أن يكون موصوفاً بتلك الصفة فلا حرم سميت تلك الصفة حياة وكمال حال الأشجار أن لا تكون مرقة خضرة فلا جرم سميت هذه الحالة حياة وكمال الأرض أن تكون معمورة فلا جرم سميت هذه الحالة حياة فثبت أن المفهوم الأصلي من لفظ حي كونه واقعاً على أكمل أحواله وصفاته ، وإذا كان كذلك فقد زال الإشكال لأن المفهوم من الحي هو الكمال ، ولما لم يكن ذلك مفيداً بأنه كامل في هذا دون ذلك دل على أنه كامل على الإطلاق ، فنقوله الحي يفيد كونه كاملاً على الإطلاق ، والكمال هو أن لا يكون قابلاً للعدم ، لا في ذاته ولا في صفاته

الحقيقة ولا في صفاته النسبية والإضافية ، ثم عُد هذا إن خصصنا القيوم بكونه سبأً للقيوم محوره فقد زال الاشتباك ، لأن كونه سبأً للقيوم غيره يدل على كونه متقوماً بذاته ، وكونه قيوماً يدل على كونه مقوماً لغيره ، وإن جعلنا القيوم إسماً يدل على كونه يتناول المتقوم بذاته والمتقوم لغيره كان لفظ القيوم مبدأً فائدة لفظ الحي مع زيادة ، فهذا ما عسدي في هذا الباب والله اعلم .

أما قوله تعالى ( القيوم ) ففيه مسائل .

❖ المسألة الأولى : القيوم في اللغة مائلغة في القائم ، فلما اجتمعت الباء والنون ثم كان السابح سائلاً جعلنا باء مشادة ، ولا يجوز أن يكون على فعول ، لأنه لو كان كذلك لكان قيوماً ، وفيه ثلاث لغات : قيوم . وقيام وقيم ، ويروي عن عمر رضي الله عنه أنه قرأ : الحي الخيام ومن الناس من قال هذه اللفظة عبرية لا عربية ، لأنهم يقولون : حياً قيوماً ، وليس الأمر كذلك ، لأننا بينا أنه وجهاً صحيحاً في اللغة ، ومثله ما في الدار ديار ، وديور ، ودير ، وهو من النوران ، أي ما بها خلق ينعور ، يعني : يحيي ويذهب ، وقال أمية بن أبي الصلت :

قدورها المهيمن القيوم

❖ المسألة الثانية : اختلفت عشرات المفسرين في هذا الباب ، فقال مجاهد : القيوم القائم على كل شيء ، وتأويله أنه قائم بتدبير أمر الخلق في إيجادهم ، وفي إزائهم ، ونظيره من الآيات قوله تعالى ( فمن هو قاضٍ على كل نفس ما كسبت ) وقال ( شهد الله أنه لا إله إلا هو ) إلى قوله ( فاني بالفسط ) وقال ( إن الله يمسك السموات والأرض أن تريا ولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده ) وهذا القول يرجع حاصله إلى كونه مقوماً لغيره ، وقال الضحاك : القيوم الدائم الوجود الذي يمتنع عليه التغيير ، وأقول : هذا القول يرجع معناه إلى كونه قائماً بنفسه في ذاته وفي وجوده . وقال بعضهم : القيوم الذي لا ينام بالسريرية ، وهذا القول بعيد ، لأنه يصير قوله ( لا تأخذه سنة ولا نوم ) .

أما قوله تعالى ( لا تأخذه سنة ولا نوم ) ففيه مسائل :

❖ المسألة الأولى : ( السنة ) ما يتقدم من الخور الذي يسمى العاس .

فإن قيل : إذ كانت السنة عبارة عن مقدمة النوم ، فإذا قال ( لا تأخذه سنة ) فقد دل ذلك على أنه لا يأخذه نوم بطريق الأولى ، وكان ذكر النوم تكريراً .



فتنا : تفسير الآية : لا نأخذ منه فضلاً عن أن يأخذه النوم .

في المسألة الثانية : الدليل انفعلي دل على أن النوم والسهر والغفلة محالات على الله تعالى ، لأن هذه الأسماء ، إما أن تكون عبارات عن عدم العلم ، أو عن تضاد العلم ، وعلى التفسيرين فجواز طريقها يقتضي جواز زوال علم الله تعالى ، فلو كان كذلك لكانت ذاته تعالى بحيث يصح أن يكون عالماً ، ويصح أن لا يكون عالماً ، فحينئذ يمتنع حصول صفة العلم له إلى الداعل ، والكلام فيه كما في الأول والتسلسل محال فلا بد وأن ينتهي إلى من يكون عليه صفة واجبة الثبوت بمنع الزوال ، وإذا كان كذلك كان النوم والغفلة والسهر عليه محالاً .

في المسألة الثالثة : يروى عن الرسول ﷺ أنه حكى عن موسى عليه السلام أنه وقع في نفسه : هل ينام الله تعالى أم لا ، فأرسل الله إليه ملكاً فأمره ثلاثاً ، ثم أعطاه قارورين في كل يد واحدة ، وأمره بالاحتفاظ بهما ، وكان يتحرز بجهده إلى أن نام في آخر الأمر فاضطمعت يدها فانكسرت القارورتان ، فغضب الله تعالى ذلك مثلاً له في بيان أنه لو كان ينام لم يقدح على حفظ السموات والأرض .

راعين أن مثل هذا لا يمكن نسبته إلى موسى عليه السلام ، فإن من جوز النوم على الله أو كان شاكاً في جوازه كان كافراً ، فكيف يجوز نسبة هذا إلى موسى ، بل إن صححت الرواية ، فالواجب نسبة هذا السؤال إلى جهال قومه .

أما قوله تعالى ( له ما في السموات وما في الأرض ) فالمراد من هذه الإضافة إضافة الخلق والملك ، وتقديره ما ذكرنا من أنه لما كان واجب الوجود واحداً كان ما عداه ممكن الوجود لذاته وكل ممكن فله مؤثر ، وكل ما له مؤثر فهو محدث فإذن كل ما سواه فهو محدث بأحداثه مبدع ما بدعته فكانت هذه الإضافة إضافة الملك والإيجاد .

فإن قيل : لم قال ( له ما في السموات ) ولم يقل : له من في السموات ؟

قلنا : لما كان المراد إضافة ما سواه إليه بالخشونة ، وكان الغالب عليه ما لا يعقل أجرى الغالب مجرى الكل فعبر عنه بلفظ ( ما ) وأيضاً فهذه الأشياء إنما أُنشئت إليه من حيث أنها مخلوقة ، وهي من حيث أنها مخلوقة غير عاقلة ، فعبر عنها بلفظ ( ما ) للتشبيه على أن المراد من هذه الإضافة إليه الإضافة من هذه الجهة .

واعلم أن الأصحاب قد احتجوا بهذه الآية على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ،

فأقول : لأن قوله ( أنه ما في السموات وما في الأرض ) يشاؤك كل ما في السموات والأرض ، وأفعال العباد من جهة ما في السموات والأرض ، فوجب أن تكون متصلة إلى الله تعالى تشابهاً الملك والخلق ، وكما أن المعلق يدل على هذا المعنى فالتعلق يؤكد ، وذلك لأن كل ما سواه غير ممكن لذاته ، والممكن لذاته لا يتراجع إلا بشئ واحد الموجود لذاته ، وإلا لزم ترجيح الممكن من غير مرجع وهو محال .

أما قوله تعالى ( من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه ) فيه شأنان :

في المسألة الأولى : قوله ( من ذا الذي ) استفهام معناه الإنكار والشمي . أي لا شفع عنده أحد إلا بأمره وذلك أن المتركي كالمويعم أن الأصنام تشفع عنه وقد أخبر الله تعالى عنهم بأنهم يقولون ( ما نعلمهم إلا نذورا إلى الله زلزم ) وقوله ( هؤلاء شفعاؤه عند الله ) ثم بين تعالى أنهم لا يجدون هذا المطلوب ، فقال ( ويعبدون من دون الله ما يضرهم ولا ينفعهم ) فأخبر الله تعالى أنه لا شفاعة عنده لأحد إلا من استأذنه الله تعالى بقوله ( إلا بإذنه ) وظاهر قوله تعالى ( يوم يقوم الروح والملائكة صفاً لا ينتكسون إلا من أذن له الرحمن وفل صواباً ) .

في المسألة الثانية : قال الفحل : إنه تعالى لا يأذن في الشفاعة لغير المطيعين ، إذ كان لا يجوز في حكمته النسوية بين أهل الطاعة وأهل المعصية ، وطول في تقريره .

وأقول : إن هذا الفحل عظيم الرعة في الاعتزال حسن الاعتقاد في كلهاهم ، ومع ذلك فقد كان قليل الإحاطة بأصولهم ، وذلك لأن من مذهب التصريح منهم أن لغيرهم صاحب الكبرية حسن في العنصر ، إلا أن اسمع ذلك على أن ذلك لا يقع ، وإذا كان كذلك كان الاستدلال العقلي على المنع من الشفاعة في حق العصاة خطأ على فروع ، بل على مذهب الكمي أن لغيرهم عن المعاصي فيج عفاً ، فإن كان الفحل على مذهب الكمي ، فحينئذ يستقيم هذا الاستدلال ، إلا أن أصوله عنه يرد ذلك من وجوه ( الأول ) أن العقاب حق لله تعالى وللمستحق أن يستطحق نفسه ، بخلاف الثواب فإنه حق العبد فلا يكره لله تعالى أن يستفطه ، وهذا الفرق ذكره البصريون في الخوارق عن نهضة الكمي ( الثاني ) أن قوله : لا يجوز النسوية بين المطيع والمعاصي إن أراد به أنه لا يجوز النسوية بينهما في أمر من الأمور فهو محال ، لأنه تعالى قد سوى بينهما في خلق والحياة والشرف وإعصم الطبقات ، والتمكين من المراتب وإن كان أراد أنه لا يجوز النسوية بينهما في كل الأمور فهي قول بموجب ، فكيف لا يقول ذلك والمطيع لا يكون له حرج ، ولا يتكبر خائفاً من العتاب ، والمطيع يكون في غاية

المحرفون لما يدخل النار ويثألم مدة ، ثم يخصه الله تعالى عن ذلك العذاب بتفاحة الرسول  
ﷺ .

واعلم أن الزغال رحمه الله كان حسن الكلام في التفسير دقيق البصر في تأويلات الألفاظ  
إلا أنه كان عظيم المبالغة في تقرير مذهب المعتزلة مع أنه كان قليل حفظ من علم الكلام قليل  
النصيب من معرفة كلام المعتزلة .

أما قوله تعالى ( يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ) ففيه مسائلان :

المسألة الأولى ( قال صاحب الكشاف : الضمير لـ في السموات والأرض ، لأن فيهم  
العقلاء ، أو لما دل عليه ( من ذا ) من الملائكة والأنبياء .

المسألة الثانية ( في الآية وجوه ) أحدها ( قال مجاهد ، وعطاء ، والسدي ( ما بين  
أيديهم ) ما كان قبلهم من أمور الدنيا ( وما خلفهم ) ما يكون بعدهم من أمور الآخرة  
( والثاني ) قال الضحاك والكلي ( يعلم ما بين أيديهم ) يعني الآخرة لأنهم يقدمون عليها  
( وما خلفهم ) أنه نيا لأنهم يخفونها وراء ظهورهم ( والثالث ) قال عطاء عن ابن عباس ( يعلم  
ما بين أيديهم ) من السماء إلى الأرض ( وما خلفهم ) يريد ما في السموات ( والرابع ) ( يعلم ما  
بين أيديهم ) بعد انقضاء أمثالهم ( وما خلفهم ) أي ما كان من قبل أن يخلقهم ( والخامس ) ما  
فعلوا من خير وشر وما يعملونه بعد ذلك .

واعلم أن المقصود من هذا الكلام - أنه سبحانه عالم بأحوال الشافع والمشفوع له فيما  
ينعزل يستحقاق العذاب والثواب ، لأنه عالم بجميع المعلومات لا يخفى عليه خافية ،  
والشعراء لا يعلمون من أنفسهم أن لهم من الطاعة ما يستحقون به هذه المنزلة العظيمة عند  
الله تعالى ، ولا يعلمون أن الله تعالى هو الذي لهم في تلك الشفاعة وأنهم يستحقون القف  
والزجر على ذلك ، وهذا يدل على أنه ليس لأحد من المخلوق أن يقدم على الشفاعة إلا بإذن الله  
تعالى .

المسألة الثالثة ( هؤلاء المذكورون في هذه الآية بمنحط أن يكون هم الملائكة ، وسائر  
من يشفع يوم القيامة من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين .

أما قوله ( ولا يعبطون بشيء من علمه ) ففيه مسائل :

المسألة الأولى ( المراد بالعلم هنا المعلوم كما يقال : اللهم اغفر لنا علمك فيما ، أي  
معلوماتك وذا ظهرت أية عظيمة ، قيل : عده قدرة الله ، أي مقدوره والمعنى : أن أحداً لا

يحيط بمعلومات الله تعالى .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج بعض الأصحاب بهذه الآية في إثبات صفة العلم لله تعالى وهو ضعيف لوجوه ( أحدها ) أن كلمة ( من ) للتبعية ، وهي داخلة هنا على العلم ، فلو كان المراد من العلم نفس الصفة لزم دخول التبعية في صفة الله تعالى وهو محال ( والثاني ) أن قوله ( بما شاء ) لا يأتي في العلم إنما يأتي في العلوم ( والثالث ) أن الكلام إنما وقع ههنا في المعلومات ، والمراد أنه تعالى عالم بكل المعلومات ، والحلق لا يعلمون كل المعلومات ، بل لا يعلمون منها إلا القليل

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال الثبوت : يقال لكل من أحرز شيئاً ، أو بلغ علمه إفصاء قد أحاط به ، وذلك لأنه علم بأول الشيء ، وآخره يتأخر صار العلم كالحيط به .

أما قوله ( إلا بما شاء ) فبه قولان ( أحدهما ) أنهم لا يعلمون شيئاً من معلوماته إلا ما شاء هو أن يعلمهم كما يحكى عنهم أنهم قالوا ( لا علم لنا إلا ما علمتنا ) ( والثاني ) أنهم لا يعلمون الغيب إلا عند إطلاع الله بعض أنبيائه على بعض الغيب ، كما قال ( عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول ) .

أما قوله تعالى ( وسع كرسيه السموات والأرض ) فاعلم أنه يقال : وسع فلان الشيء ، يسعه سعة إذا احتضله وأحاطه وأمكنه القيام به ، ولا يسعك هذا ، أي لا تطيقه ولا تحضله ومنه قوله عليه السلام « لو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي » أي لا يحتمل غير ذلك وأما الكرسي فأصله في اللغة من تركيب الشيء بعضها على بعض ، والكرسي أبوال الدواب ونجارها يتلبد بعضها فوق بعض ، وأكرست الدار إذا كثرت فيها الأبعاد والأبوال وتلبد بعضها على بعض ، ونكارس الشيء إذا ترك ، ومنه الكراسة لتركب بعضها أو راقها على بعض ( والكرسي ) هو هذا الشيء المعروف لتركب خشبته لتركب بعضها فوق بعض .

واختلف المفسرون على أربعة أقوال ( الأول ) أنه جسم عظيم يسع السموات والأرض ، ثم اختلفوا فيه فقال الحسن ( الكرسي ) هو فوس العرش ، لأن السرير قد يوصف بأنه عرش ، وبأنه كرسي ، لكون كل واحد منهما بحيث يصح التمكن عليه ، وقال بعضهم : بل الكرسي غير العرش ، ثم اختلفوا فيهم من قال : إنه دون العرش وهو فوق السماء السابعة ، وقال آخرون إنه تحت الأرض وهو مقول عن السدى .

واعلم أن لفظ الكرسي ورد في الآية وجاء في الأخبار الصحيحة أنه جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة ولا امتناع في القول به فوجب القول باتباعه ، وأما ما روى عن

سعيد بن جبيرة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال : موضع المقدمين ، ومن البعيد أن يقول ابن عباس : هو موضع قدمي الله تعالى وتقدس عن الخواص والأعضاء ، وقد ذكرنا الدلائل الكثيرة على بطلان اجسدية في مواضع كثيرة من هذا الكتاب ، فوجب رد هذه الرواية أو حلها على أن المراد أن الكرسي موضع قدمي الروح الأعظم أو ملك آخر يقوم بالقدر عند الله تعالى

﴿ القول الثاني ﴾ أن المراد من ( الكرسي ) السلطان والقُدرة والمُلْك ، ثم ثارة بفعل الإغمية لا تحصيل إلا بالقُدرة والخلق والإيجاد ، ولعرب يسمون أصل كل شئ ( الكرسي ) وثارة يسمى الملك بالكرسي ، لأن الملك يجلس على الكرسي ، فيسمى بذلك باسمه مكان الملك

﴿ القول الثالث ﴾ أن ( الكرسي ) هو العلم ، لأن العلم مرصع العالم ، وهو الكرسي فسميت صفة الشيء باسم مكان ذلك الشيء ، على سبيل المثال لأن العلم هو الأمر المعتمد عليه ، والكرسي هو الشيء الذي يعتمد عليه ، ومنه يقال للعلامة : كرسي ، لأنهم الجنبين يعتمد عليهم كما يقال له : أستاذ لأرض .

﴿ والقول الرابع ﴾ ما اختاره النفاذ ، وهو أن المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه ، وتقريره أنه تعالى حاطب الخلق في تعريف ذاته وصفاته بما اعتاده في ملكوته وعظمته من ذلك أنه جعل الكعبة بناءً يظوف الناس به كما يظوفون بيوت ملكهم وأمر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملكهم وذكر في الخبر الأسود أنه بين الله في أرضه ثم جعله موضعاً للتفصيل كما يقبل الناس أيدي ملكهم ، وكذلك ما ذكر في عادية شعباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء بوضع الموازين ، فعل هذا الغياص أثبت لعنه عرشاً ، فقال ( أله من عرش السوى ) ثم وصف عرشه فقال ( وكان عرشه على لـ ) ثم قال ( وترى الملائكة حائرين من حول العرش يصيحون بحمدهم ربهم ) وقال ( ويحمل عرش ربك يومئذ مومنين ) وقال ( الذين يحملون العرش ومن حوله ) ثم أثبت لنفسه كرسيّاً فقال ( وسع كرسيه السموات والأرض ) .

إذا عرفت هذا فنقول كل من جاء من الألفاظ الموجهة للتشبيه في العرش والكرسي ، فقد ورد مثلاً بل أقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر ، ولا نوافضا ههما على أن المقصود تعريف عظمة الله وكبريائه مع القطع بأنه منزّه عن الكعبة ، فكذا الكلام في العرش والكرسي ، وهذا جواب من إلا أن المعتمد هو الأول ، لأن ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز والله أعلم .

أما قوله تعالى ( ولا يؤده حفظها ) فاعلم أنه يقال : اده يؤده ، إذا أنقله وأجهده ، وأدت التعمد أوداً ، وذلك إذا اعتمدت عليه بالثقل حتى أمّنته ، والمعنى : لا يقصده ولا يشغله عليه حفظها أي حفظ قسما وذات والأرض .

ثم قال ( وهو العلي العظيم ) واعلم أنه لا يجوز أن يكون المراد منه العلو بالجهة ، وقد دللنا على ذلك بوجه كثيرة ، ونزيد ههنا وجهين آخرين ( الأول ) أنه لو كان علوه بسبب المكان ، لكان لا يخلو إما أن يكون متشاهياً في جهة فوق ، أو غير متشاه في تلك الجهة ، والأول باطل لأنه إذا كان متشاهياً في جهة فوق ، كان البحر المقروض فوقه أعلى منه ، فلا يكون هو أعلى من كل ما عداه ، بل يكون غيره أعلى منه ، وإن كان غير متشاه بهذا حال ، لأن أنقول نتائج بعد لا هاية له باطل بالبرهين ليقيته ، وأيضاً فلما إذا قدرنا بعداً لا نهاية له ، لا تفرص في ذلك البعد نقط غير متشابهة ، فلا يخلو إما أن يحصل في تلك النقطة نقطة واحدة لا يفترض فوقها نقطة أخرى ، وإما أن لا يحصل ، فإن كان الأول كانت النقطة طرماً لذلك البعد ، فيكون ذلك البعد متشاهياً ، وقد عرضناه غير متشاه ، هذا حيف ، وإن لم يوجد فيها نقطة إلا وفوقها نقطة أخرى كان كل واحدة من تلك النقط المفترضة في ذلك البعد سميلاً ، ولا يكون فيها ما يكون فوقاً على لاطلاقي ، فحينئذ لا يكون شيء من الصفات المفترضة في ذلك البعد علو مطلق البتة وذلك ينفي صفة العلوية .

❖ المجعة الثانية ❖ أن العظم كره ، ومعنى كان الأمر كذلك فكر جانب يصرص علواً بالنسبة إلى أحد وجهي الأرض يكون سميلاً بالنسبة إلى الوجه الثاني ، فيقبل غابة العلو غابة السفلى

❖ المجعة الثالثة ❖ أن كل وصف يكون ثبوته لأحد الأمرين بذاته ، وبالأخر تنجيه الأول كان ذلك أنكم في الذاتي أتم وأكمل ، وفي العرضي أقل وأضعف ، ولو كان علو الله تعالى بسبب المكان لكان علو المكان الذي بسببه حصل هذا التعلو لله تعالى صفة ذاتية ، ولكان حصول هذا العلو لله تعالى حصولاً بتبعية حصوله في المكان ، فكان علو المكان أتم وأكمل من علو ذات الله تعالى ، فيكون علو الله ناقصاً وعلو غيره كاملاً وذلك محال ، فهذه الوجهة فاطحة في أن علو الله تعالى يمتنع أن يكون بالجهة ، وما أحسن ما قال أبو مسلم من بحر الأصهباني في تفسير قوله ( قل لمن ما في السموات والأرض قل لله ) قال : وهذا يدل على أن المكان والمكانيات بأسرها ملك الله تعالى وملكوته ، ثم قال ( وله ما سكن في الليل والنهار ) وهذا يدل على أن الرمن والزمانيات بأسرها ملك الله تعالى وملكوته ، فعالي ويقدر على أن يكون علوه بسبب المكان وإنما عظمته فهي أيضاً بالمياة والنهر والكسرية ، ويمتنع أن تكون بسبب التضار

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْخِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

والجهم ، لأنه إن كان غير منته في كل الجهات أو في بعض الجهات فهو محال لما ثبت بالبراهين القاطعة عدم إثبات أبعاد غير منتهية ، وإن كان متناهياً من كل الجهات كانت الأحياز لمحيطة بذلك انتهاهي أعظم منه ، فلا يكون مثل هذا الشيء عظيماً على الإطلاق ، فافق أنه سبحانه وتعالى أعظم من أن يكون من حَسِّ الجوهر والأجسام تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

قوله تعالى ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انخسام لها والله سميع عليم ﴿ فيه مسائل ثلث :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الكلام في ( الدين ) فيه قولان ( أحدهما ) أنه لام العهد والثاني أنه بدل من الإضافة ، كقوله ( هان الحجة هي المأوى ) أي مأواه ، والمراد في دين الله .

﴿ للمسألة الثانية ﴾ في تأويل الآية وجوه ( أحدها ) وهو قول أبي مسلم وإقبال وهو الأليق بأصول المعتزلة : معناه أنه تعالى ما بيني أمر الإيمان عن الإحار والفسر ، وإتباعه على التمكن والاختيار ، ثم احتج الغفال على أن هذا هو المراد بأنه تعالى لما بين دلائل لتوحيد بيانه شافياً قطعاً كنعذر ، قال بعد ذلك : إنه لم يبق بعد يضاع هذه الدلائل للكافر عذر في الإذاعة على الكفر إلا أن يفسر على الإيمان ويغير عليه ، وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء ، إذ في القهر والإكراه على الدين مطلق معنى الابتلاء والاضمحان ، ونظير هذا قوله تعالى ( فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ) وقال في سورة أخرى ( ولو شاء ربك لأم من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ) وقال في سورة الشعراء ( لعنك يا شيع نفسك أي لا يكونوا مؤمنين ، إن شأنا نزل عليهم من السحاب نية فطقت أعناقهم لها خضعين ) وبما يؤكد هذا القول أنه تعالى قال بعد هذه الآية ( قد تبين الرشد من الغي ) يعنى ظهرت الدلائل ، ووضحت البينات ، ونه بين بعدها إلا طريق الفسر والإحياء والإكراه ، وذلك غير جائز لأنه ينافي التكليف فهذا تقرير هذا التأويل

﴿ القول الثاني ﴾ في التأويل هو أن الإكراه أن يقول المسلم للكافر : إن آمنت وإلا فنلتك فقال تعالى ( لا إكراه في الدين ) أما في حق أهل الكتاب وفي حق المجوس ، فلاهم إذا قبلوا الجزية سقط القتل عنهم ، وأما سائر الكفار فإذا تهودوا أو تنصروا فقد اختلف الفقهاء فيهم ، فقال بعضهم : إنه يقر عليه ، وعلى هذا التقدير يسقط عنه القتل إذا قبل الجزية ، وعلى مذهب هؤلاء كان قوله ( لا إكراه في الدين ) عاماً في كل الكفار ، أما من يقول من الفقهاء بأن سائر الكفار إذا تهودوا أو تنصروا فإنهم لا يقررون عليه ، فعلى قوله يصح الإكراه في حقهم ، وكان قوله ( لا إكراه ) مخصوصاً بأهل الكتاب .

﴿ والقول الثالث ﴾ لا نقولوا لمن دخل في الدين بعد الحرب إنه دخل مكرهاً ، لأنه إذا رضي بعد الحرب وصح إسلامه فليس بمكره ، ومعناه لا تنسبهم إلى الإكراه ، ونظيره قوله تعالى ( ولا نقولوا لمن ألقي إليكم السلام ليست مؤمناً ) .

أما قوله تعالى ( قد تبين الرشد من الغي ) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ يقال : بأن الشيء واستبان وتبين إذا ظهر ووضح ، ومنه المثل : قد تبين الصبح لذي عينين ، وعندي أن الإيضاح والتعريف إنما سمي بياناً لأنه يوقع الفصل والبيونة بين المقصود وغيره ، والرشد في اللغة معناه إصابة الخير ، وقبه لعتان : رشد ورشد والرشد مصدر أيضاً كالرشد ، والغني نقيض الرشد ، يقال غوى يغوي غواً وغواية ، إذا سلك غير طريق الرشد .

﴿ المسألة الثانية ﴾ ( تبين الرشد من الغي ) أي تميز الحق من الباطل ، والإيمان من الكفر والهدى من الضلالة بكثرة الحجج والآيات الدالة ، قال القاسمي : ومعنى ( قد تبين الرشد ) أي أنه قد انضج واتجلى بالأدلة لا أن كل مكلف تنبه لأن المعلوم ذلك وأقول : قد ذكرنا أن معنى ( تبين ) انفصل وامتاز ، فكان المراد أنه سمعت البيونة بين الرشد والغني بسبب قوة الدلائل وتأكيد البراهين ، وعلى هذا كان اللفظ يجري على ظاهره .

أما قوله تعالى ( فمن يكفر بالطاغوت ) فقد قال المحوIRON : الطاغوت وزنه فعلوت ، نحو جبروت ، والتاء زائدة وهي مشتقة من طغا ، وتقديره طغوت ، إلا أن لام الفعل قلبت إلى موضع العين كعندهم في القلب ، نحو : الصاعقة والصاعقة ، ثم قلبت الواو ألفاً لوقعها في موضع حركة وانفتح ما قبلها . قال المبرد في الطاغوت : الأصوب عندي أنه جمع قال أبو علي القرطبي : وليس الأمر عندنا كذلك ، وذلك لأن الطاغوت مصدر كالرغبت والرهبوت والمكثوت ، فكما أن هذه الأسماء أحاد كذلك هذا الاسم مفرد وليس يجمع ، وما يدل على أنه



مصدر مفرد قوله ( أولئك هم الطاغوت ) فأورد في موضع الجمع ، كما يقال : هم رضاهم عدل ، قالوا : وهذا اللفظ يقع على الواحد وعلى الجمع ، ثم في الواحد فكيف في قوله تعالى ( يريدون أن يتحكموا إلى الطاغوت وقد أمرنا أن نكفوا به ) وأما في الجمع فكيف في قوله تعالى ( والذين كفروا أولئك هم الطاغوت ) وقائدا : الأصل فيه التذكير ، فلما قوله ( والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها ) فإنما أثبت إرادة الإله .

إذا عرفت هذا فتقول : ذكر المفسرون فيه خمسة أقوال ( الأول ) قال عمر ومجاهد وقادة هو الشيطان ( الثاني ) قال سعيد بن جبير : الكاهن ( الثالث ) قال أبو العاتية : هو الساحر ( الرابع ) قال بعضهم الأصم ( الخامس ) أنه مرة ابن والانس وكل ما يطغي ، وانتحى أنه لما حصل الطغيان عند الانفصال بهذه الأشياء جمعت هذه الأشياء أسبابا للطغيان كما في قوله ( وب انهم اضللت كثير من الناس ) .

أما قوله ( ويؤمن بالله ) ففيه إشارة إلى أنه لا بد للكافر من أن يتوب أولا عن الكفر ، ثم يؤمن بعد ذلك .

ثما قوله ( فقد استمسك بالعروة الوثقى ) فاعلم أنه يقال : استمسك بالشيء إذا تمسك به والعروة جمعها عرا نحو عروة الدلو والكور وإنما سميت بذلك ، لأن العروة عبارة عن الشيء الذي يتعلق به والوثقى تأنيث الأوثق . وهذا من باب استعارة المحسوس لتعقول لأن من أراد إمساك شيء يتعلق به ربه ، فكذا ههنا من أراد إمساك هذا الدين لتعلقه بالدلائل الدالة عليه ولما كانت دلائل الإسلام أقوى الدلائل وأوضحها ، لا جرم وصفها بأنها العروة الوثقى .

أما قوله ( لا انفصام لها ) ففيه مسائل :

❖ المسألة الأولى ❖ الغصم كمر الشيء من غير إبانة ، والانفصام مطاوع الغصم فصمته فانفصم والمقصود من هذا اللفظ البالغه ، لأنه إذا لم يكن لها انفصام ، فإن لا يكون لها انقطاع أولى .

❖ المسألة الثانية ❖ قال الترميزيون : نظم الآية بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها ، والعرب تسمي ( التي ) و ( الذي ) و ( من ) تكتفي بصلاتها منها ، قال سلامة من حنبل :

والعاديات أساسى لدماء بها كان أعانها انفصام ترحيب

يريد العاديات التي قال الله ( وما منا إلا أنه مقام معلوم ) أي من له .

أَمَّا إِلَىٰ أُولَٰئِكَ فَأَتَوْنَا مَعْجِرَهُم مِّنَ الْعِلْمِ ۖ إِلَىٰ نُورٍ ۚ وَلَقَدْ كَفَرُوا بِالْوَيْلِ ۖ وَفِي  
الْأَفْهَامِ ۖ يُخْرِجُونَهُمْ مِّنَ النُّورِ ۚ إِلَىٰ الظُّلُمَاتِ ۚ أُولَٰئِكَ أَفْعَابُ نَارٍ ۖ أَلْهَمُوا هُمْ فِيهَا  
خُلْدُونَ ﴿٢٢﴾

شم خال ( ربه صبح عظیم ) پوټه نولان

﴿ القول الأول ﴾ : أنه تعالى يسمع قول من يشكك به بالشهادتين ، وقول من يشكك به بالكفر ، ويدلهم به في قلب مؤمن من الأعضاء الظاهر ، وما في قلب الكافر من الإعتقاد الخفية

في القول الثاني: وري عطاء عن أبي عاصم رضي الله عنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب إلى أهل الكتاب من اليهود الذين كانوا حول المدينة - وكان ينادي الله تعالى ذلك سرا - علانية - فمضى قوله ( والله سمعوا عليم ) يريد بذلك يا محمد يحضرتك عليه واحدكم ذلك.

فَبِهِ نَعَالِي ﴿١٠﴾ إِنَّهُ يَدْرِي لَدَيْهِ كَمُتَرَا يَجْرَحُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ  
الضَّالُّونَ يَجْرَحُهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿١١﴾

فيه وسع الخلق :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ( التوبى ) يعيل بمعنى فاعل من فوعل . وفي فلاك انتهى ، بعد .  
 فهو وال وولى : وأصله من التوبى التوبى هو التقرب . قال المنبلى  
 وعدت شواد دون وليت تشعب .

ومع بقاء داربي على درهما ، أي تقرب منها ، ومع بقاء السحب فعلاوت : ولي  
لأنه بغير ذلك النخلة والنصرة ولا يقارنك ، ومعه لولاي ، لأنه على الضوم ما يدبر ، ولأنه  
وأنه ومع المولى ومن ثم قالوا في خلاف الولاية : العداية من عند نفسي ، إذا جازوه ، فلا حول  
هذا كانت له لأنه خلاف العداية .

في المسألة الثانية : احتج أصحاب هذه الآية على أن أنطاف الله تعالى في حجر المصطفى فيها بعلقه بالمصطفى أكثر من الطغمة في حجر الكافر ، بأن قالوا : الآية دللت على أنه تعالى ولي قدس ، أمّا أهل الشيعين وعلوهم أن النور لكليهما هو شئ واحد لما يكون سببا للصلاح للإنسان واستقامة

أمره في التضرع المطلوب ولأخذه قال تعالى ( يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا أولياءه إن أولياءه إلا المؤمنون ) فجعل التقيم بعبادة المسجد ولياً له ونفى في الكفار أن يكونوا أولياءه ، فنيا كان معنى القول افتكفل بالمصالح ، ثم إنه تعالى جعل نفسه ولياً للمؤمنين على التخصيص ، علمنا أنه تعالى تكفل بمصالحهم فوق ما تكفل بمصالح الكفار ، وعند المعتزلة أنه تعالى سوى بين الكفار والمؤمنين في الهداية والتوفيق والالطاف ، فكانت هذه الآية مجعلة لغوهم ، قالت المعتزلة - هذا التخصيص محمول على أحد وجهي ( الأول ) أن هذا محمول على زيادة الالطاف ، كما ذكره في قوله ( والذين آمنوا زادهم هدى ) وتقديره من حيث العقل أن الخير والطاعة يدعو بعضه إلى بعض ، وذلك لأن المؤمن إذا حضر مجلساً يجري فيه الوعظ ، فإنه يندفع قلبه خشوع وخضوع وانكسار ، ويكون حاله مفارقاً خال من قسا قلبه بالكفر والمعاصي ، وذلك يدل على أنه يصح في المؤمن من الالطاف ما لا يصح في غيره ، فكان تخصيص المؤمنين بأنه تعالى وليهم محمولاً على ذلك .

❖ والوجه الثاني ❖ أنه تعالى يشيهم في الآخرة ، ويخصصهم بالتعظيم التقيم والإكرام العظيم فكان التخصيص محمولاً عليه .

❖ والوجه الثالث ❖ وهو أنه تعالى وإن كان ولياً لكل بمعنى كونه متكفلاً بمصالح الكل على السوية - إلا أن المتفجع بملك الولاية هو المؤمن ، فصح تخصيصه بهذه الآية ، كما في قوله ( هدى للمعتزين ) .

❖ والوجه الرابع ❖ أنه تعالى ولي المؤمنين بمعنى : أنه بجههم ، والراد أنه يجب تعظيمهم . أجاب الأصحاب عن الأول بأن زيادة الالطاف متى أمكنت وجبت عندكم ، ولا يكون لله تعالى في حق المؤمن إلا أداء الواجب ، وهذا المعنى بتمامه حاصل في حق الكافر ، بل المؤمن فعل ما لأجله استوجب من الله ذلك المزيد من اللطف .

( أما السؤال الثاني ) وهو أنه تعالى يشيهم في الآخرة فهو أيضاً بعيد ، لأن ذلك الثواب واجب على الله تعالى ، فولي المؤمن هو الذي جعله مستحقاً على الله ذلك الثواب ، فيكون وليه هو نفسه ولا يكون الله هو ولياً له .

( وأما السؤال الثالث ) وهو أن المتفجع بولاية الله هو المؤمن ، فنقول : هذا الأمر الذي امتاز به المؤمن عن الكافر في باب الولاية صدر من العبد لا من الله تعالى ، فكان ولي العبد على

هذا القول هو العبد نفسه لا غير .

( وأما السؤال الرابع ) وهو أن الولاية هيئتها معناه المحبة ( والجواب ) أن المحبة عنده إعطاء الثواب ، وذلك هو السؤال الثاني ، وقد أجبنا عنه .  
أما قوله تعالى ( يخرجهم من الظلمات إلى النور ) ففيه مسائلتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ « جمع المقصرون على أن المراء هيئتها من الظلمات والنور : الكفر والإيمان فتكون الآية صريحة في أن الله تعالى هو الذي أخرج الإنسان من الكفر وأدخله في الإيمان ، فيلزم أن يكون الإيمان بخلق الله ، لأنه لو حصل بخلق العبد لكان هو الذي أخرج نفسه من الكفر إلى الإيمان ، وذلك يناقض صريح الآية .

أجابته المعتزلة عنه من وجهين ( الأول ) أن الإخراج من الظلمات إلى النور محمول على نصب الدلائل ، وإرسال الأنبياء ، وإزالة الكتب ، والترغيب في الإيمان بأبلغ الوجوه ، والتحذير عن الكفر بأفصح الوجوه ، وقد انقضى : قد نسب الله تعالى الإضلال إلى الصنم في قوله ( رب إني أضلل كثيراً من الناس ) لأجل أن الأصنام سبب يوجه ما لضلالتهم ، فإن يضاهي الإخراج من الظلمات إلى النور إلى الله تعالى مع قوة الأسباب التي فعلها بمن يؤمن كان أولى .

﴿ الوجه الثاني ﴾ أن يجعل الإخراج من الظلمات إلى النور على أنه تعالى يعدل بهم من النار إلى الجنة قال القاضي : هذا أدخل في الحقيقة ، لأن ما يقع من ذلك في الآخرة يكون من عمله تعالى فتكأنه فعله .

( والجواب عن الأول من وجهين ) ( أحدهما ) أن هذه الإضافة حقيقة في الفعل ، وبماز في الحث والترغيب ، والأصل حمل اللفظ على الحقيقة ( ولثاني ) أن هذه الترغيبات إن كانت مؤثرة في ترجيع الداعية صار الرجوع واجباً ، والمرجوع ممتنعاً ، وحيث يشد يبطل قول المعتزلة وإن لم يكن لها أثر في الترجيع لم يصح تسميتها بالإخراج .

﴿ وأما السؤال الثاني ﴾ وهو حمل اللفظ على العدل بهم من النار إلى الجنة فهو أيضاً مدفوع من وجهين ( الأول ) قال الواحدي : كل ما كان في القرآن ( من الظلمات إلى النور ) فإنه أراد به الكفر والإيمان ، غير قوله تعالى في سورة الأعمام ( وجعل الظلمات والنور ) فإنه يعني به الليل والنهار ، وقال : وجعل الكفر طنمة ، لأنه كالظلمة في لئع من الإدراك ، وجعل الإيمان نوراً لأنه كالسبب في حصول الإدراك .

( واجواب الثاني ) أن العدول بانؤمن من النار إلى الجنة أمر واجب على الله تعالى عند المعتزة فلا يجوز حمل اللفظ عليه .

﴿ للسألة الثانية ﴾ قوله ( يخرجهم من الظلمات إلى النور ) ظاهره يقتضي أنهم كانوا في الكفر ثم أخرجهم الله تعالى من ذلك الكفر إلى الإيمان ، ثم ههنا قولان :

﴿ القول الأول ﴾ أن يجري اللفظ على ظاهره ، وهو أن هذه الآية مختصة بمن كان كافراً ثم أسلم ، والقائلون بهذا القول ذكروا في سبب النزول روايت ( أحدهما ) قال مجاهد : هذه الآية نزلت في قوم آمنوا بعيسى عليه السلام ونوم كفروا به ، فلما بعث الله محمد ﷺ آمن به من كفر بعيسى ، وكفر به من آمن بعيسى عليه السلام ( وثانيها ) أن الآية نزلت في قوم آمنوا بعيسى عليه السلام على طريقة النصاري ، ثم آمنوا بعهده بمحمد ﷺ ، فقد كان إيمانهم بعيسى حين آمنوا به خلطاً وكفراً ، لأن القول بالإيمان كفر ، والله تعالى أخرجهم من تلك الظلمات إلى نور الإسلام ( وثالثها ) أن الآية نزلت في كل كافر أسلم بمحمد ﷺ

﴿ والقول الثاني ﴾ أن يحمل اللفظ على كل من آمن بمحمد ﷺ سواء كان ذلك الإيمان بعد الكفر أو لم يكن كذلك ، وغديره أنه لا يبعد أن يقال يخرجهم من النور إلى الظلمات وإن لم يكونوا في ظلمات الله ، وبدل على جوازه : انفراد الخبر والعرف ، أما القرآن فقوله تعالى ( وكشف على شفا حفرة من النار فاستدركم منها ) ومعوم أنهم ما كانوا غط في النار وذلك ( فلما آمنوا كنسما عنهم غلب الحزري ) ولم يكن نزاهتهم عذاب البتة ، وذلك في قصة يوسف عليه السلام ( تركت مله قوه لا يؤمنون بالله ) ولم يكن فيها قط ، وقال ( ومنكم من يرد إلى أرذل العمر ) وما كانوا فيه قط ، وأما الخبر فروى أنه ﷺ سمع رجلاً قال : أشهد أن لا إله إلا الله ، فقال صلى الله عليه وسلم ، ما كان فيها ، وروى أيضاً أنه ﷺ أقبل على أصحابه فقال : شهدتموني في النار ومعوم أنه ما كان فيها ، ومعوم أنهم ما كانوا منهاهتين في النار ، وأما الخبر نهافت الجراد ، وما أنا أخذ بحجزكم ، ومعوم أنهم ما كانوا منهاهتين في النار ، وأما الخبر فهو أن الأب إذا انفق كل ماله فلان قد يقول له : أخرجني من مالك أي لم تجعل لي فيه شيئاً ، لا أنه كان فيه ثم أخرج منه ، ولجنيته أن العبد أو عيسى يوبخ الله تعالى بوقع في الظلمات ، فصار يوقف تعالى سبباً لدفع تلك الظلمات عنه ، وبين الدفع دفعه مثابة ، بهذا الطريق يجوز استعمال الإخراج والإبعاد في معنى الدفع والرفع والله أعلم .

أما قوله تعالى ( والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت ) فاعلم أنه قرأ حسن ( أولياؤهم الطواغيت ) واحتج بقوله تعالى ( يخرجهم من الكفر ) ( يخرجهم من الكفر ) إلا أنه شاذ مخالف للمصحف وأيضاً قد يما في اشتقاق هذا اللفظ أنه مفرد لا جمع .

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ ءَاتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّى  
 الَّذِى يَحْبُوْهُ وَوَعَيْتُ قَالَ أَنَا أَحْيِىءُ وَأَمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِى  
 الْمُسْرِىءَ فَمَا مِنْ الْمُضَرِّ فِيهِ مِنَ الْمَرْبِ فَلَمَّا تَعَالَى الَّذِى كَفَرَ وَأَنَّهُ لَا بَهْدَ لِلْقَوْمِ الظَّالِمِيْنَ ۝١١  
 أَوْ كَالَّذِى مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنِىْ يُحْيِىءُ هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا  
 فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ  
 لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طُعَمَتِكَ وَشِرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَنَظَرَ إِلَى حِمَارِكَ وَلْيَجْعَلَكَ  
 ءَايَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهُمَا لَمَّا فُلُتْ أَبْنَاءُ لَأْمٍ قَالَ أَعْلَمُ  
 أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝١٢

أما قوله تعالى ( يخرجهم من الأنور إلى الظلمات ) فقد استدللت المعقولة بهذه الآية على  
 أن الكفر ليس من الله تعالى ، قالوا : لأنه تعالى أضافه إلى الطاغوت محاربا باتفافى ، لأن المراد  
 من الطاغوت على أظهر الأنوار هو الصنم ويتأكد هذا بقوله تعالى (وب أنهن أضللن كثيرا من  
 الناس ) فأضاف الإضلال إلى الصنم ، وإذا كانت هذه الإضافة بالاتفاق بيننا وبينكم مجازا ،  
 خرجت عن أن تكون حجة لكم .

ثم قال تعالى ( أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ) بمنحمل أن يرجع ذلك إلى  
 الكفار فقط ، ومنحمل أن يرجع إلى الكفار والطواغيت معا ، فيكون زجرا لكل ووعيدا ، لأن  
 لفظ ( أولئك ) إذا كان جمعا وضح رجوعه إلى كلا المذكورين ، وحب رجوعه إليهما معا ، والله  
 تعالى أعلم بالصواب .

قوله تعالى ﴿ ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك ﴾ الآية إذا قال إبراهيم ربي  
 الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من  
 المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين ، أو كالأذي مر على قرية وهي خاوية على  
 عروشها قال أنى يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما أو  
 بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلى حملاك ولججمك آية

للناس ، وانظر إلى العظم كيف نشرها ، ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شيء  
شديد

اعلم أنه تعالى ذكر ههنا فصلاً ثلاثة : الأول في بيان إثبات الوجود بالاصناع ،  
والثانية والثالثة في إثبات الخشوع والافتقار والصلة ، والرابعة الأولى منظر إبراهيم عليه السلام مع ملكه  
زوجه وهي هذه الآية التي نحن في تفصيلها فنقول :

أما قوله تعالى ( ثم إن ) فهي كلمة يوجب بها المدح على تعجب منها ، ولعلها تعطى  
الاستهزاء وهي كما يقال : ألم تر إلى فلان كيف يصنع ، معناه : هل رأيت كمالاً في صنعه  
قد

أما قوله ( إلى الذي ) حاج إبراهيم في ربه ، فقال عاهد : هو عزمي من كتمان ، وهو أول  
من تجبر وأدعى الربوبية ، وغلغلوا في وقت هذه المحاورة قيل : إنه عند كس الاحتمال قبل  
الإنشاء في اسارعى مقاتل ، وقيل : بعد إلقائه في النار ، والحاجة العائدة ، يقال : حاجته  
عاجته ، أي عابته ففتته ، والمفسر في قوله ( في ربه ) يجهل أن يعود إلى إبراهيم ،  
، يجهل أن يرجع إلى الطاعن ، وأولاً أن أظهر ، كما قال ( وحاجة قومه قال المأجور في الله )  
وليس وحاجة قومه في ربه .

أما قوله ( أن أنه الله الملك ) فمعناه أن في لايه قولين ( الأول ) أن الله في أنه عائد إلى  
إبراهيم ، يعني أن الله تعالى أتى إبراهيم بآية الملك ، واحتجوا على هذا القول بوجود ( الأول )  
قوله تعالى ( فقد تب إلى إبراهيم الكتاب والحكمة ) ويتابع ملكاً عظيماً ، أي سلطاناً تاماً ،  
وتفهم الذين الله تعالى ( والثاني ) أنه تعالى لا يجوز أن يؤتى الملك الكفر ، ويدعى الربوبية  
لنفسه ( والثالث ) أن عبد الصغير إلى أقرب المذكورين واجب ، وإبراهيم أقرب المذكورين  
إلى هذا الصغير ، فوجد أن يكون هذا الصغير عائداً إليه ( والثقل الثاني ) وهو قول جمهور  
المفسرين : أن الصغير عائد إلى ذلك الإنسان الذي حاج إبراهيم .

وأما عن ملحة الأولى بأن هذه الآية دالة على حصول الظلال ، لأن إبراهيم ، وليس

ففيها دلالة على حصول الملك لإبراهيم عليه السلام.

وعن الحجة الثانية بأن أفراد من الملك همنا يتمكن والقدره والبسطه في الدنيا ، ونحس يدى على أنه تعالى قد يعطي الكافر هذا المعنى ، وأيضاً فلم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى أعطاه الملك حال ما كان مؤمناً ، ثم أنه بعد ذلك كفر بالله تعالى .

وعن الطحة الثالثة بأن إبراهيم عليه السلام وإن كان أقرب المذكورين إلا أن الروايات الكثيرة ولادة بأن الذي حاج إبراهيم كان هو الملك ، فعود النصير إليه أولى من هذه الجهة ، ثم احتج القائلون بهذا القول على مذهبهم من وجوه ( الأول ) أن قوله تعالى ( أن آتاه الله الملك ) يشمل التأويلات ثلاثة . وكل واحد منها إما يصح إذا قلنا : النصير عائد إلى الملك لا إلى إبراهيم ، وأحد تلك التأويلات أن يكون المعنى حاج إبراهيم في ربه لاحق أن آتاه الله الملك ، عن معنى أن يتناهى الملك أبداً ، وأورثه الكبر والعرف فحاج لذلك ، ومعلوم أن هذا إما يبين بالملك العاني ، والتأويل الثاني أن يكون المعنى أنه جعل محاجة في ربه شكرًا على أن آتاه ربه الملك ، ونظيره قوله تعالى ( وتجهلون رزقكم أنكم تكذبون ) وهذا التأويل أيضاً لا يبين بالنبي فإنه يجب عليه إظهار المحاجة قبل حصول الملك ، وبعد أم الملك العاني فإنه لا يبين به إظهار هذا العثر الشديد إلا بعد أن يحصل الملك العظم له ، فثبت أنه لا يستقيم لقوله ( أن آتاه الله الملك ) معنى وتلويل إلا إذا حملناه على الملك العاني .

﴿ الحجة الثانية ﴾ أن المقصود من هذه الآية بيان كمال حال إبراهيم عليه السلام في إظهار الدعوة إلى الدين الحق ، ومنى كان الكافر سلطاناً مهيباً . وإبراهيم كان ملكاً ، كان هذا المعنى أنهم لما إذا كان إبراهيم ملكاً ، ولما كان الكافر ملكاً ، فوجب النصير إلى ما ذكرنا .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ ما ذكره أبو بكر الأصم ، وهو أن إبراهيم عليه السلام لو كان هو الملك لما قدر الكافر أن يقتل أحد الرجلين ويستبيح الآخر ، بل كان إبراهيم عليه السلام بمنه منه أشد منع ، بل كان يجب أن يكون كالمسلح إلى أن لا يفعل ذلك ، قال القاضي هذا الاستدلال ضعيف ، لأن من المحتمل أن يقال : إن إبراهيم عليه السلام كان ملكاً وسلطاناً في الدين ولتمكن من إظهار المعجزات ، وذلك الكافر كان ملكاً مسلطاً قادراً على الظلم ، ولهذا لسبب أمكنه قتل أحد الرجلين ، وأيضاً يجوز أن يقال إنما قتل أحد الرجلين قوداً ، وكان الاختيار إليه ، واستبقى الآخر ، إما لأنه لا قتل عليه أو بطل الدية واستبقاه .

وأيضاً قوله ( أنا أسخى وأعت ) حبر ووعد ، ولا دليل في القرآن على أنه فعله ، وهذا ما يتعلق بهذه المسألة .



أما قوله تعالى : ( إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت ) ففيه مسائل -

❖ المسألة الأولى : الظاهر أن هذا جواب سؤال سبق غير مذكور ، وذلك لأن من المعلوم أن الأنبياء عليهم السلام بعثوا للدعوة ، والظاهر أنه متى ادعى الرسالة ، فإن اشكر بطلابه بآيات ، أن للعالم إخفاً ، ألا ترى أن موسى عليه السلام لما قال ( إني رسول رب العالمين ) قال فرعون وما رب العالمين ( فاحتج موسى عليه السلام على إثبات الإلهية بقوله ( رب السموات والأرض ) فكذلك ههنا الظاهر أن إبراهيم ادعى الرسالة ، فقال ثمود : من ربك ؟ فقال إبراهيم : ربي الذي يحيي ويميت ، إلا أن تلك المقدمة حذفت ، لأن الواقعة تدل عليها .

❖ المسألة الثانية : دليل إبراهيم عليه السلام كان في غاية الصحة ، وذلك لا سبل إلى معرفة الله تعالى لا بواسطة "فعاله" التي لا يشاكره فيها أحد من القادرين ، والأحياء والأمانة كذلك ، لأن الخلق عاجزون عنها ، والعلم بعد الاختيار ضروري ، فلا بد من مؤثر آخر غير هؤلاء القادرين الذين تراهم ، وذلك المؤثر إما أن يكون موجباً أو مختاراً ، والأول باطل ، لأنه يلزم من دوامه دوام الأثر ، فكان يجب أن لا يتبدل الأحياء بالأمانة ، وأن لا تستدل الأمانة بالأحياء ، والثاني وهو أن ترى في الخيران أعضاء مختلفة في الشكل والصفة والطبيعة والخاصية ، وتأثير المؤثر الموجب بالذات لا يكون كذلك فعلماً أنه لا بد في الأحياء والأمانة من وجود آخر يؤثر على سبيل القدرة . والاختيار في أحياء هذه الحيوانات وفي إيمانها ، وذلك هو الله سبحانه وتعالى ، وهو دليل متين قوي ذكره الله سبحانه وتعالى في مواضع في كتابه كقوله ( ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ) إلى آخره ، وقوله ( لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين ) وقال تعالى ( الذي خلق الموت والحياة ) .

❖ المسألة الثالثة : لقال أن يقول : إنه تعالى قدم الموت على الحياة في آيات منها قوله تعالى ( كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ) وقال ( الذي خلق الموت والحياة ) وحكى عن إبراهيم أنه قال في شأنه على الله تعالى ( والذي يميتني ثم يحييني ) فلأني سب قدم في هذه الآية ذكر الحياة على الموت ، حيث قال ( ربي الذي يحيي ويميت )

( والجواب ) لأن المقصود من ذكر الدليل إذا كان هو الدعوة إلى الله تعالى يجب أن يكون الدليل في غاية الوضوح ، ولا شك أن عجائب الخلق حال أحياء أكثر ، وإصلاح الإنسان عيبها أتم ، فلا جرم وجب تقديم الحياة معها في الذكر .

أما قوله تعالى ( قال أنا أحيي وأميت ) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ يرى أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام لما احتج بثبوت الحجّة ، دعا ذلك الملك الكافر شخصين ، وقتل أحدهما ، واستبقي الآخر ، وقال : أنا أيضاً أحيى وأميت ، هذا هو الشقّون في التفسير ، وعندنا أنه سعيد ، وذلك لأنّ الظاهر من حال إبراهيم أنه شرح حقيقة الأحياء وحقيقة الإمامة عن الوجه الذي خصّصه في الاستدلال ، ومعنى شرحه عن ذلك الوجه امتنع أن يشتبه على العاقل الإمامة والإحياء على ذلك الوجه بالإمامة والإحياء بمعنى القتل وتركه ، ويبعد في اجمع العظم أن يكونوا في الحقيقة بحيث لا يرفقون هذا المقدر من الحرفي ، والمراد من الآية والله أعلم شيء آخر ، وهو أن إبراهيم كان قد احتج بالإحياء والإمامة من الله قال المنكر ، تدعى الأحياء والإمامة من الله بشيء من غير واسطة الأسباب الأرضية والأسباب السماوية ، أو تدعى صفور الأحياء والإمامة من الله تعالى بواسطة الأسباب الأرضية والأسباب السماوية ، أما الأول فلا ميل إليه ، رُما الثاني فلا يدل على القصور لأن الواحد منّا يقدر على الإحياء والإمامة بواسطة سائر الأسباب ، فإن الجميع قد يغني عن تولد الحي بواسطة الأسباب الأرضية والسماوية ، وتناول السمع قد يغني عن الموت ، فلما ذكر مرود هذا السؤال على هذا الوجه أحاب إبراهيم عليه السلام بأن قال : هب أن الأحياء والإمامة حصلتا من الله تعالى بواسطة الاتصالات الفلكية إلا أنه لا بد لتلك الاتصالات وحركات فلكية من فاعل مبدئ ، فإذا كان المبدئ لتلك الحركات الفلكية هو الله تعالى ، كان الأحياء والإمامة انحصارا بواسطة تلك الحركات الفلكية أيضاً من الله تعالى ، وأما الأحياء والإمامة انحصاران على البشر بواسطة الأسباب الفلكية والعنصرية فليست كذلك ، لأنه لا قدرة للبشر على الاتصالات الفلكية ، مظهر الفرق .

وإذا عرفت هذا فنقول ( إن الله يأت بالشمس من المشرق ) ليس ذليلاً آخر : بل نعم النسيم ( الأول ) ومعناه : أنه وإن كان الأحياء والإمامة من الله بواسطة حركات الافلاك ، إلا أن حركات الافلاك من الله فكانت الأحياء والإمامة أيضاً من الله تعالى ، وأما البشريّة وإن صدرت عن الأحياء والإمامة بواسطة الاستعانة بالأسباب السماوية والأرضية إلا أن الأسباب ليست واقعة بقدرة . فثبت أن الأحياء والإمامة انحصارين عن البشر نصبت على ذلك الوجه ، وأنه لا يصلح خصصاً عليه ، فهذا هو الذي انتقد في كيفية حركات هذه المناطرة ، لا ما هو المشهور عند الكل ، والله أعلم بحقيقة حال .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اجمع النور على إسقاط ألف ( أنا ) في الوصل في جميع القرآن . ولا ما يرى من نافع من إثباته عند استقبال قمره ، والصحيح ما عليه الجمهور ، لأن صغر شكله هو ( أن ) وهو المجزأ والنون ، فلما لالتف دائماً تلحقها في الوقف كما تلحق الهاء في

سكونه للوقف ، وكما إن هذه الحاء تسقط عند الوصل ، فكذا هذه الألف تسقط عند الوصل ، لأن ما يتصل به يفهم مقامه ، ألا ترى أن حمزة الوصل إذا اتصلت الكلمة التي هي فيها بشيء سقطت ولم تثبت ، لأن ما يتصل به يتوصل به إلى النطق بما بعد الحمزة فلا تثبت الحمزة فكذا الألف في ( أنا ) والهاء التي في الوقف يجب سقوطها عند الوصل كما يجب سقوط الحمزة عند الوصل .

أما قوله تعالى ( قال إبراهيم ناد الله يأتي بالشمس من المشرق فأتت بها من المغرب ) فاعلم أن للناس في هذا المقام طريقين ( الأول ) وهو طريقة أكثر اقتصارين أن إبراهيم عليه السلام لما رأى من غرود أنه أفنى تلك الشبهة عدل عن ذلك إلى دليل آخر أوضح منه ، فقال ( إن الله يأتي بالشمس من المشرق فأتت بها من المغرب ) فزعم أن الانتقال من دليل إلى دليل آخر أوضح منه جائز للمستدل .

فإن قيل : هلا قال غرود : فليأت ربك بها من المغرب ؟

قلنا : الجواب من وجهين ( أحدهما ) أن هذه المحاجة كانت مع إبراهيم بعد إنفائه في النار وخروجه منها سالماً ، فعلم أن من قدر على حفظ إبراهيم في تلك النار العظيمة من الاحتراق بقدر على أن يأتي بالشمس من المغرب ( والثاني ) أن الله خذله وأساءه إيراد هذه الشبهة نصرة لنبيه عليه السلام .

( والطريق الثاني ) وهو الذي قال به المحققون : إن هذا ما كان انتقالاً من دليل إلى دليل آخر بل الدليل واحد في الوضعية وهو أنا ترى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على إحداثها فلا بد من قادر آخر يتولى إحداثها وهو الله سبحانه وتعالى ، ثم إن قولنا : نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على إحداثها له أمثلة منها : الإحياء والإماتة ، ومنها السحاب ، والرعد ، والبرق ، ومنها حركات الأفلاك ، والكواكب ، والمستدل لا يجوز له أن ينتقل من دليل إلى دليل آخر ، لكن إذا ذكر لإيضاح كلام مثلاً فله أن ينتقل من ذلك المثال إلى مثال آخر ، فكان ما فعله إبراهيم من باب ما يكون الدليل واحد إلا أنه يقع الانتقال عند إيضاحه من مثال إلى مثال آخر ، وليس من باب ما يقع الانتقال من دليل إلى دليل آخر ، وهذا الوجه أحسن من الأول وألحق بكلام أهل التحفيظ منه ، والإنشكال عليهما من وجوه :

❖ الإنشكال الأول : أن صاحب الشبهة إذا ذكر الشبهة ، ووقعت تلك الشبهة في الأسجاع ، وجب على المحقق القادر على الجواب أن يذكر الجواب في الحال إزالة لذلك التطبيق والجهل عن العقول ، فليأمن الملك الكافر في الدليل الأول ، أو في المثال الأول بتلك

الشبهة كان الاشتغال بإزالة تلك الشبهة واجباً مضيقاً ، فكيف يليق بالمعصوم أن يترك ذلك الواجب .

﴿ والإشكال الثاني ﴾ أنه لما أورد المفضل ذلك السؤال ، فإذا ترك المحقق الكلام الأول وانتقل إلى كلام آخر ، أوهم أن كلامه الأول كان ضعيفاً مائلاً ، وأنه ما كان علماً بضعفه ، وأن ذلك ليظل علم وجه ضعفه وكونه مائلاً ، وأنه كانه علماً بضعفه فيه عليه ، وهذا ربما يوجب سقوط وقع الرسوم وحقلوة شأنه وأنه غير جائز .

﴿ والإشكال الثالث ﴾ وهو أنه وإن كان يحسن الانتقال من دليل إلى دليل ، أو من مثال إلى مثال ، لكنه يجب أن يكون الانتقال إليه أوضح وأغرب ، وههنا ليس الأمر كذلك ، لأن جنس الإحياء لا قدرة للحق عليه ، وأما جنس تحريك الأجسام ، فليخلق قدرة عليه ، ولا يعد في العقل وجود ملك عظيم في الخبة أعظم من السموات ، وأنه هو الذي يكون محركاً للسموات ، وعلى هذا التدبير الاستدلال بالإحياء والإمارة على وجود الصانع أظهر وأقوى من الاستدلال بطلوع الشمس على وجود الصانع فكيف يليق بالنبي المعصوم أن ينتقل من الدليل الأوضح الأظهر إلى الدليل الخفي الذي لا يكون في نفس الأمر قوياً .

﴿ والإشكال الرابع ﴾ أن دلالة الإحياء والإمارة على وجود الصانع أقوى من دلالة طلوع الشمس عليه وذلك لأننا نرى في ذات الإنسان وصفاته تبدلات واختلافات وانتبدل قوى الدلالة على الحاجة إلى المؤثر القادر ، أما الشمس فلا نرى في ذاتها تبدلاً ، ولا في صفاتها تبدلاً ، ولا في منهج حركاتها تبدلاً البتة ، فكانت دلالة الإحياء والإمارة على الصانع أقوى . فكان العدول منه إلى طلوع الشمس انتزاعاً من الأقوى إلى الأضعف ، وأنه لا يجوز .

﴿ والإشكال الخامس ﴾ أن غرورهم لم يمتنع من معارضة الإحياء والإمارة المصادر عن الله تعالى بالقتل والتخلية ، فكيف يؤمن منه عند استدلال إبراهيم بطلوع الشمس أن يقول : طلوع الشمس من المشرق مني فإن كان لك إله فقل له حتى يظننها من المغرب ، وعند ذلك انترم المحققون من المفسرين ذلك فقالوا : إنه لو ورد هذا السؤال لكان من الواجب أن تطلع الشمس من المغرب ومن المعلوم أن الاشتغال بإظهار نفاذ سؤاله في الإحياء والإمارة أسهل بكثير من التزام إطلاق الشمس من المغرب ، فبتقدير أن يحصل طلوع الشمس من المغرب ، إلا أنه يكون الدليل على وجود الصانع هو طلوع الشمس من المغرب ، ولا يكون طلوع الشمس من المشرق دليلاً على وجود الصانع ، وجبته يصير دليله الثاني ضائعاً كما صار دليله

الأول صائماً ، وأيضاً فما الدليل الذي حمل إبراهيم عليه السلام على أن ترك الخواتم عن ذلك السؤال الركيك والثرم الانفصاح ، واعترف بالحاجة إلى الانتقار إلى نفسك بدليل لا يمكنه تشبته إلا بالتزام طلوع الشمس من المغرب ، وبمقدور أن يأتي بطلوع الشمس من المغرب فوته بضم دنيته الثاني كم صاع الأول ومن المعلوم أن التزام هذه المحدودات لا يبين بأن الماس ندلاً فعلاً على أفضل المعتلاء وأعلم العلم ، فظهر بهذا أن هذا التفسير الذي أحج المقصرون عنه صحت ، وأما الوجه الذي ذكرناه فلا يتوجه عليه شيء من هذه الإشكالات ، لأننا نقول : لما احتج إبراهيم عليه السلام بالإحياء والإماتة أورد الخصم عليه سؤالاً لا ينبغي بالاعتلاء ، وهو أنك إذا ادعيت الإحياء والإماتة لا بواسطة ، فذلك لا نجد إلى إثباته سبيلاً ، وإن ادعيت حصولها بواسطة حركات الأفلاك فتطير أو ما يقرب منه حاصل للبشر ، فأجاب إبراهيم عليه السلام بأن الإحياء والإماتة وإن حصلتا بواسطة حركات الأفلاك ، لكن تلك الحركات حصلت من الله تعالى وذلك لا يندح في كون الإحياء والإماتة من الله تعالى بخلاف الخلق فإنه لا قدرة له على تحريك الأفلاك فلا جرم لا يكون الإحياء والإماتة صادرين منهم ، وبني حملنا الكلام على هذا الوجه لم يكن شيء من المحدودات المذكورة لازماً عليه ، والله أعلم بحقيقة كلامه .

أما قوله تعالى : ( فبهِتَ الَّذِي كَفَرَ ) فالعنى : فبني مغلوباً لا يجد مذالاً ، ولا للمساءلة جوابه ، وهو كقولهم ( بل تأنيبه بنته فبهِتَهم فلا يستطيعون ردّها ) قال الواحدي ، وبه ثلاث لغات : بهت الرجل فهو مبهور ، وبهت وبهِت ، قال عروة العذري :

فما هو إلا أن أرى هذا فبهت هابت حتى ما أكاد أجيب

أي أعجز وأسكت .

ثم قال : والله لا يهدي القوم الظالمين وتأويله على قول طاهر ، أما العترة بعد الفاصي . فبِحتمل وجوهاً : منها أنه لا يهديهم لظلمهم وكبرهم للحجاج وللحق كما يهدي المؤمنين فإنه لا يهدي الكافرين من أن يعجز ويتقنع .

وأقول : هذا ضعيف ، لأن قوله لا يهديهم للحجاج . إنما يصح حيث يكون الحجاج موجوداً ولا حجاج على الكفر ، فكيف يصح أن يقال : إن الله تعالى لا يهديه إليه ، قال الفاصي : ومما أن يريد أنه لا يهديهم لزيادات الظلم من حيث أنهم بالكفر والظلم سدوا على أنفسهم طريق الانتفاع به .

وأقول : هذا أيضاً ضعيف ، لأن تلك الزيادات إذا كانت في حقهم عتقتهم عتلاً لم

يصح أن يقال : إنه تعالى لا يهديهم ، كما لا يقال : إنه تعالى يجمع بين الضدين لا يجمع بين الوجود والعدم قال القاضي : ومنها أنه تعالى لا يهديهم إلى الصواب في الآخرة ولا يهديهم إلى الجنة .

وأقول : هذا أيضاً ضعيف ، لأن المذكور ههنا أمر الاستدلال وتحصيل المعرفة ولم يجر للجنة ذكر ، فيجوز صرف اللفظ إلى الجنة ، بل أقول : الثلاث في سياق الآية أن يقال إنه تعالى لما بين أن الدليل كذا قد بلغ في الظهور ولحجة إلى حيث صار البطل كالجهنم عد سماعه إلا أن الله تعالى لما لم يقدر له الاحتداد لم يفهم ذلك الدليل الظاهر ، ونظير هذا التفسير قوله ( ولو أنزلنا إليهم الملائكة وكلمهم بالوحي وحشرنا عليهم كل شيء تبلاً ما كانوا يؤمنوا ) إلا أن يشاء الله .

### القصة الثانية

والمتصوّد منها إثبات العباد . قوله تعالى ( أو كاذبي مر على قرينة وهي حاوية على عروشنا ) .

وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اختلف التحويل في إدخال الكاف في قوله ( أو كاذبي ) وذكر وفيه ثلاثة أوجه ( الأول ) أن يكون قوله ( ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم ) في معنى ( ألم تر كاذبي حاج إبراهيم ) وتكون هذه الآية معطوفة عليه ، والتقدير : أرايت كاذبي حاج إبراهيم . أو كاذبي مر على قرينة ، فيكون هذا عطفاً على المعنى ، وهو قول الكسائي والفراء وأبي علي القاسمي ، وأكثر التحويلين قالوا : ونظيره من القرآن قوله تعالى ( قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيقولون لله ) ثم قال ( من رب السموات السبع ورب العرش العظيم سيقولون لله ) فهذا عطف على المعنى لأن معناه : لمن السموات ؟ فقبل لله قال الشاعر :

معاوي إننا بشر فأسجج فلننا بالحبال ولا الحديد

فحمل على المعنى وترك اللفظ .

﴿ والقول الثاني ﴾ وهو اختيار الأخفش : أن لكاف زائدة ، والتقدير : ألم تر إلى الذي حاج والذي مر على قرينة .

﴿ والقول الثالث ﴾ وهو اختيار المبرد : أنا نضم في الآية زيادة ، والتقدير : ألم تر

إلى الذي حاح إبراهيم ، وألم نر إلى من كان كالذي مر على قرية .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلفوا في الذي مر بالقرية . فقال قوم : كان رجلاً كافراً ضالاً في البعث وهو قول مجاهد وأكثر المفسرين من المعتزلة ، وقال الباغون ، إنه كان مسلماً ، ثم قال قتادة وعكرمة والضحك والسدي : هو عزيز ، وقال عطاء بن ابن عباس : هو أرميا ، ثم من هؤلاء من قال : إن أرميا هو الحضر عليه السلام ، وهو رجل من سبط هارون بن عمران عليهما السلام ، وهو قول محمد بن إسحاق ، وقال وهب بن منبه : إن أرميا هو النبي الذي بعث الله عندما خرج بحتضر بيت المقدس وأحرق التوراة ، حجة من قال : إن هذا المار كان كافراً وأجره ( الأول ) أن الله حكى عنه أنه قال ( أنى يحيي هذه الله بعد موتها ) وهذا الكلام من يستبعد من الله الإحياء بعد الإمامة وذلك كفر .

فإن قيل : يجوز أن ذلك وقع منه قبل البلوغ .

قلنا : لو كان كذلك لم يجوز من الله تعالى أن يعجب رسوله منه إذ الصبي لا يتعجب من شيء في مثل ذلك ، وهذه الحجة ضعيفة لاحتمال أن ذلك الاستبعاد ما كان سبب انشك في قدرة الله تعالى على ذلك ، بل كان بسبب إطراد العادات في أن مثل ذلك الموضع أخواب علماء يصبره الله معموراً وهذا كما أن الواحد منا يشير إلى حبل ، فيقول : متى يقبض الله ذمياً ، أو ياقوتاً ، لا أن مراده منه الشك في قدرة الله تعالى ، بل على أن مراده منه أن ذلك لا يقع ولا يحصل في مطرد العادات ، فكذا هنا .

﴿ الوجه الثاني ﴾ قالوا : إنه تعالى قال في حقه ( ولم تبين له ) وهذا يدل على أنه قبل ذلك لم يكن ذلك التبين حاصلًا له وهذا أيضاً ضعيف لأن تبين الإحياء على سبيل المشاهدة ما كان حاصلًا له قبل ذلك ، فإما أن تبين ذلك على سبيل الاستدلال ما كان حاصلًا فهو ممنوع .

﴿ الوجه الثالث ﴾ أنه قال ( أعلم أن الله عن كل شيء قدير ) وهذا يدل على أن هذا العلم إنما حصل له في ذلك الوقت ، وأنه كان خالياً عن مثل ذلك العلم قبل ذلك الوقت ، وهذا أيضاً ضعيف ، لأن تلك المشاهدة لا شك أنها أحداث نوع توكيد وطعناتية وثوق ، وذلك الغابر من التأكيد بما حصل في ذلك الوقت ، وهذا لا يدل على

أن أصل العلم ما كان حاصلًا قبل ذلك

﴿ الوجه الرابع ﴾ لم أن هذا المار كان كافراً لا لتظافره مع نحرود في سلك واحد وهو ضعيف أيضاً ، لأن قبله وإن كان قصة نحرود ، ولكن بعد قصة سؤال إبراهيم ، وجوب أن يكون نبياً من جنس إبراهيم .

وحجة من قال : إنه كان مؤمناً وكان نبياً وجوه ( الأول ) أن قوله ( أمي يحيى هذه الله بعد موتها ) يدل على أنه كان عائلاً بالله ، وعلى أنه كان عالماً بأنه تعالى يصح منه الإحياء في الجملة ، لأن تخصيص هذا الشيء باستبعاد الإحياء إنما يصح أن لو حصل الاعتراض بالقدرة على الإحياء في الجملة فإما من يعتقد أن القدرة على الإحياء ممتنعة لم يبق لهذا الشخص تخصيص فائدة .

﴿ الحجّة الثانية ﴾ أن قوله ( كم لبثت ) لا بد أنه من قائل والمذكور السابق هو الله تعالى فصار التعبير : قال الله تعالى ( كم لبثت ) فقال ذلك الإنسان ( لبثت يوماً أو بعض يوم ) فقال الله تعالى ( بل لبثت مائة عام ) وما يؤكد أن قائل هذا القول هو الله تعالى قوله ( ولنجعلك آية للناس ) ومن المعلوم أن التقدير على جملة آية للناس هو الله تعالى ، ثم قال ( وانظر إلى العظام كيف ننشئها ، ثم نكسوها لحماً ) ولا شك أن قائل هذا القول هو الله تعالى ، فثبت أن هذه الآية دالة من هذه الوجوه الكثيرة على أنه تكلم معه ، ومعلوم أن هذا لا يليق بحال هذا الكافر .

فإن قيل : لعله تعالى بعث إليه رسولاً أو ملكاً حتى قال له هذا القول عن الله تعالى .

قلنا : ظاهر هذا الكلام يدل على أن قائل هذه الأقوال معه هو الله تعالى . فصرف اللفظ عن هذا الظاهر إلى الجواز من غير دليل يوجب غير جائز .

﴿ والحجة الثالثة ﴾ أن إعادته حياً وإيقاظ الطعام والشراب على حالها ، وإعادة الخبز حياً بعد ما عملوه مائماً مع كونه مشاهداً لإعادة أجزاء الخبز إلى التركيب وإلى الحياة إكرام عظيم ونشريف كريم ، وذلك لا يليق بحال الكافر له .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إن كل هذه الأشياء إنما أرسلها الله تعالى في الوجود إكراماً للإنسان آخر كان نبياً في ذلك الزمان .

قلنا : ثم يجوز في هذه الآية ذكر هذا النبي ، وليس في هذه القصة حالة مشعرة بوجود النبي أصلاً فلو كان المقصود من إظهار هذه الأشياء إكرام ذلك النبي وتأييد رسالته بالمعجزة لكان ترك ذكر ذلك الرسول إهمالاً لما هو الغرض الأصلي من الكلام وأنه لا يجوز .

فإن قيل : لو كان ذلك الشخص لكان إما أن يقال : إنه ادعى النبوة من قبل الإمامة والإحياء أو بعدها ، والأول باطل ، لأن إرسال النبي من قبل الله يكون لمصلحة تعود على الأمة ، وظل لا يتم بعد الإمامة ، وإن ادعى النبوة بعد الإحياء فالمعجز قد تقدم على



الدعوى ، وذلك غير جائز .

قلنا : إظهار خوارق العادات على يد من يعظم الله أنه سيصير رسولا جائزا عندنا ، وعلى هذا الطريق زال السؤال .

﴿ الحجة الرابعة ﴾ أنه تعالى قال في حق هذا الشخص ( ولتجعلك آية للناس ) وهذا اللفظ إنما يستعمل في حق الأنبياء والرسل قال تعالى ( وجعلناها وابنتها آية للعالمين ) فكان هذا وعداً من الله تعالى بأنه يجعله نبياً ، وأيضاً فهذا الكلام لم يدل على النبوة بصريحه فلا شك أنه يقيد التشريف العظيم ، وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر وعلى الشك في قدرة الله تعالى .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد من جعله آية أن من عرفه من الناس شيئاً كاملاً إذا شاهده بعد مائة سنة على شبهه وقد شاخوا أو هرموا ، أو سمعوا بتأخير أنه كان مات منذ زمان وقد عاد شاباً صحيح أن يقال لأجل ذلك بأنه للناس لأهم يعتبرون بذلك ويعرفون به قدرة الله تعالى ، ونبوة نبي ذلك الزمان .

والجواب من وجهين ( الأول ) أن قوله ( ولتجعلك آية ) إخبار عن أنه تعالى يجعله آية ، وهذا الإخبار إنما وقع بعد أن أحياه الله ، وتكلم معه ، والمجعل لا يجعل ثانياً ، فوجب حمل قوله ( ولتجعلك آية للناس ) على أمر زائد عن هذا الإحياء ، وأنتم تحملونه على نفس هذا الإحياء فكان باطلاً ( والثاني ) أن وجه التمسك أن قوله ( ولتجعلك آية للناس ) يدل على التشريف العظيم ، وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى .

﴿ الحجة الخامسة ﴾ ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما في سبب نزول الآية قال : إن بهنصر فزاري بني إسرائيل فسبي منهم الكثيرون ، ومنهم عزيز وكان من علمائهم ، فجاء بهم إلى بابل ، فدخل عزيز يوماً تلك القرية ونزل تحت شجرة وهو على حمز ، فربط حمزه وطاق في القرية فلم ير فيها أحداً فعجب من ذلك وقال ( أني يحبي هذه الله بعد موتها ) لا على سبيل الشك في القنوة ، بل على سبيل الاستبعاد بحسب العادة ، وكانت الأشجار مشجرة ، فتأول من اتفأكهة التين والعنب ، وشرب من عصير العنب وتام ، فلعته الله في منامه مائة عام وهو شاب ، ثم أعمى عن موته أيضاً الإنس والطيور ، ثم أحياه الله تعالى بعد المائة ونودي من السماء : يا عزيز ( كم لبثت ) بعد الموت فقال ( يوماً ) فابصر من الشمس بقية فقال ( أو بعض يوم ) فقال الله تعالى ( بل لبثت مائة عام فانظر إلى طلعك ) من التين والعنب وشرايك من العصير لم يشعر طلعهم ، فنظر فإذا التين والعنب كما شاهدتهما ثم قال ( وانظر

إلى حمارك ) فنظر فإذا هو عظام بيض تلوح وقد تعرفت أوصافه وسمع صوتاً أيتها العظام البالية إني جاعل فيك روحاً فانضم أجزاء العظام بعضها إلى بعض ، ثم التصق كل عضو بما يليق به الضلع إلى الضلع والذراع إلى مكانه ثم جاء الرأس إلى مكانه ثم العصب والعروق ثم أبيت طراة اللحم عليه ، ثم انسط الجسد عليه ، ثم خرجت الشهور عن الجسد ، ثم تمخ فيه الروح ، فإذا هو قائم بهنق فخر عزيز مسجداً ، وقال ( أعلم أن الله على كل شيء قدير ) ثم إنه دخل بيت المقدس فقال القوم : حدثنا أبونا أن عزيز بن شريعاء مات بيبابيل ، وقد كان يختصر قتل بيت المقدس أربعين ألفاً عن قرأ التوراة وكان فيهم عزيز ، والقوم ما عرفوا أنه يقرأ التوراة ، فلما أتاهم بعد مائة عام جدد لهم التوراة وأملأها عليهم عن ظهر قلبه لم يجرم منها حرفاً ، وكانت التوراة قد دفتت في موضع فأخرجت وعورض بما أسلاه فلما اختصا في حرف ، فعند ذلك قالوا : عزيز بن الله ، وهذه التوراة مشهورة فيما بين الناس ، وذلك يدل على أن ذلك المار كان نبياً .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اختلفوا في تلك القرية فقال وهب وثناة وعكرمة والربيع : ليلياء وهي بيت المقدس ، وقال ابن زيد : هي القرية التي خرج منها الأكوف حذر الموت .

أما قوله تعالى ( وهي خاوية على عروشها ) قال الأصمعي : خوي البيت فهو بخوي خراء مملود إذا ما خلا من أهله ، والخرا : خلو البطن من الطعام . وفي الحديث « كان النبي ﷺ إذا سجد خوي » أي خلى ما بين عضديه وجنبه ، وبطنه ، وفخذه ، وخوي الفرس ما بين قوائمه ، ثم يقال للبيت إذا تهدم : خوي لأنه يتهدمه يخلو من أهله ، وكذلك : خوت النجوم وأخوت إذا سقطت ولم تظر لأنها خلت عن المطر ، والعروش سقف البيت ، والعروش الأبنية ، والسقوف من الخشب يقال : عرش الرجل يعرش ويعرش إذا بنى وسقف بخشب ، فقوله ( وهي خاوية على عروشها ) أي منهزمة ساقطة خراب ، قلنا ابن عباس رضي الله عنهما ، وفيه وجوه ( أحدها ) أن خيطانها كانت قائمة وقد تهدمت سقوفها ، ثم انعمرت المحيطان من قواعدها فسقطت على السقوف المنهدمة ، ومعنى الخاوية المنقلعة وهي المنقلعة من أصولها يدل عليه قوله تعالى ( أعجاز نخلي خاوية ) وعرض آخر ( أعجاز نخلي منقر ) وهذه الصفة في خراب المنازل من أحسن ما يوصف به ( والثاني ) قوله تعالى ( خاوية على عروشها ) أي خاوية عن عروشها ، جعل ( على ) بمعنى ( عن ) كقوله ( إذا اكثالوا على الناس ) أي عنهم ( والثالث ) أن المراد أن القرية خاوية مع كون أشجارها معروشة فكان التعجب من ذلك أكثر ، لأن الغلب من القرية الخالية الخاوية أن يبطل ما فيها من عروش الفاكهة ، فلما حرب القرية مع بقاء عروشها كان التعجب أكثر .

أما قوله تعالى : ( قال أنى يحيى هذه الله بعد موتها ) فقد ذكرنا أن من قال : الله كان كافراً حمله على الميث في فترة الله تعالى ، ومن قال كان نياً حمله على الاستبعاد بحسب مجازي العرف والعادة أو كان المقصود منه طلب زيادة الدلائل لأجل التأكيد ، كما قال إبراهيم عليه السلام : ( أنى كيف يحيى الموتى ) وقوله : ( أنى ) أي من أين كقوله : ( أنى لك هذا ) والمراد بإحياء هذه القرية عمارتها ، أي متى يفعل الله تعالى ذلك - على معنى أنه لا يفعله فأحب الله أن يربه في نفسه . وفي إحياء القرية آية ( فأماته الله مائة عام ) وقد ذكرنا القصة .

فإن قيل : ما الفائدة في إماته الله له مائة عام : مع أن الاستدلال بالإحياء يوم أو بعد بعض يوم حاصل .

قلنا : لأن الإحياء بعد تراخي المدة أيعد في القول من الإحياء بعد قرب المدة ، وأيضاً فلأن بعد تراخي المدة ما يشاهد منه ، ويشاهد هو من غيره أعجب .

أما قوله تعالى : ( ثم بعثه ) فالتعني : ثم أحياه ، ويوم القيامة يسمى يوم البعث لأنهم يبعثون من قبورهم ، وأصله من بعث الناقة إذا أفضتها من مكانها ، وإنا قال ( ثم بعثه ) ولم يقل : ثم أحياه لأن قوله ( ثم بعثه ) يدل على أنه عاد كما كان أولاً حياً عافلاً فيها مستعداً للنظر والاستدلال في المعارف الإلهية ، ولو قال : ثم أحياه لم تحصل هذه الفوائد .

أما قوله تعالى : ( قال كم لبثت ) ففيه مسائل :

❖ المسألة الأولى ❖ فيه وجهان من التفراغ ، فرأى أبو عمرو وحزرة والكسائي بالإدغام والباقون بالإظهار ، فمن أدغم فلغريب المخرجين ومن أظهر فلتبسين المخرجين وإن كانا قريين .

❖ المسألة الثانية ❖ أجمعوا على أن قائل هذا القول هو الله تعالى وإنما عرف أن هذا الخطاب من الله تعالى : لأن ذلك الخطاب كان مقروناً بالمعجز ، ولأنه بعد الإحياء شاهد من أحوال عماره وظهور البلى في عظامه ما عرف به أن تلك الخوارق لم تصدر إلا من الله تعالى .

❖ المسألة الثالثة ❖ في الآية إشكال ، وهو أن الله تعالى كان علماً بأنه كان ميتاً وكان علماً بأن الميت لا يمكنه بعد أن صار حياً أن يعلم أن مدة موته كانت طويلة أم قصيرة ، فمع ذلك لا يحرى حكمة سأل عن مقدار تلك المدة .

( والجواب عنه ) أن المقصود من هذا السؤال التبيه على حدوث ما حدث من الخوارق .

أما قوله تعالى ( لبثت يوماً أو بعض يوم ) ففيه سؤالات :

﴿ السؤال الأول ﴾ لم ذكر هذا التردد ؟

( الجواب ) أن الميت طالت مدة موته أو قصرت فالحال واحدة بالنسبة إليه فاجاب بأقل ما يمكن أن يكون مبتدأ لأنه اليقين ، وفي التفسير أن إمامته كانت في أول النهار ، فقال ( يوماً ) ثم لما نظر إلى ضوء الشمس بانياً على رؤس الجنان فقال ( أو بعض يوم ) .

﴿ السؤال الثاني ﴾ أنه لما كان اللبث مائة عام ، ثم قال ( لبثت يوماً أو بعض يوم ) أليس هذا يكون كذباً ؟

( الجواب ) أنه قال ذلك على حسب الظن ، ولا يكون مؤاخذاً بهذا الكذب ، ونظيره أنه تعالى حكى عن أصحاب الكهف أنهم قالوا ( لبثنا يوماً أو بعض يوم ) على ما توهموه ووقع عندهم ، وأيضاً قال أخوة يوسف عليه السلام ( يا أبنائنا إن ابنك سرق وما شغلنا إلا بما علمنا ) وإنما قالوا : ذلك بناء على الأمانة من إخراج الصواع من رحله .

﴿ السؤال الثالث ﴾ هل علم أن ذلك اللبث كان بسبب الموت ، أو لم يعلم ذلك بل كان يعتقد أن ذلك لبث بسبب الموت .

( الجواب ) الأظهر أنه علم أن ذلك اللبث كان بسبب الموت ، وذلك لأن الغرض الأصلي في إمامته ثم إحيائه بعد مائة عام أن يشاهد الإحياء بعد الإماتة وذلك لا يحصل إلا إذا عرف أن ذلك اللبث كان بسبب الموت ، وهو أيضاً قد شاهد إما في نفسه ، أو في حواره أحوالاً دالة على أن ذلك اللبث كان بسبب الموت .

أما قوله تعالى ( قال بل لبثت مائة عام ) فالمعنى ظاهر ، وقيل : العام أصله من العموم الذي هو المباحة ، لأن فيه سبجاً طويلاً لا يمكن من التصرف فيه .

أما قوله تعالى ( فانظر إلى طعامك وشربك لم يتسنه ) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اختلف القراء في إثبات الهاء في الوصل من قوله ( لم يتسنه ) ( واقتده ) و ( ماله ) و ( سلفانيه ) و ( ماهيه ) بعد أن انفقوا على إثباتها في الوقف ، فقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر وعاصم هذه الحروف كلها بإثبات الهاء في الوصل ، وكان حمزة يمحذفهم في الوصل وكان الكسائي يمحذف الهاء في الوصل من قوله ( لم يتسنه ) و ( اقتده ) ويثبتها في الوصل في الباقي ولم يمحذفوا في قوله ( لم أتوت كتابيه ولم أدر ما حسابه ) أنها بالهاء في الوصل والوقف .

إذا عرفت هذا فنقول : أما الحذف ففيه وجوه ( أحدها ) أن اشتقاق قوله ( يتسنه ) من السنه وزعم كثير من الناس أن أصل السنه سنة ، قالوا : والدليل عليه أنهم يقولون في الإشتقاق منها : أسنت الفوم إذا أصابتهم السنه ، وقال الشاعر :

ورجال مكة مستون عجاف

ويقولون في جمعها : سنوات وفي الفعل منها : سأنيت الرجل مساناة إذا عامله سنة سنة ، وفي التصغير : سنينة إذا ثبت هذا كان الهاء في قوله ( لم يتسنه ) للمسكت لا للأصل ( وثانها ) نقل الواحدى عن القراء أنه قال : يجوز أن تكون أصل سنة سنة ، لأنهم قلوا في تصغيرها : سنينة وإن كان ذلك قبلأ ، فقل هذا يجوز أن يكون ( لم يتسنه ) أصله لم يتسن ، ثم أسقطت النون الأخيرة ثم أدخل عليها هاء المسكت عند الوقف عليه كما أن أصل لم يتغن البازي لم يتغنض البازي ثم أسقطت الضاد الأخيرة ، ثم أدخل عليها هاء المسكت عند الوقف ، فقال : لم يغنضه ( وثالثها ) أن يكون ( لم يتسنه ) مأخوذاً من قوله تعالى ( من حامسئون ) والسن في اللغة هو الصب ، هكذا قال أبو علي الفارسي ، فقوله : لم يتسنن . أي الشراب بقي بحلق لم يصب ، وقد أتى عليه مائة عام ، ثم أنه حذف النون الأخيرة وأبدلت بها المسكت عند الوقف على ما قررناه في الوجه الثاني ، فهذه الوجوه الثلاثة لبيان الحذف ، وأما بيان الإثبات فهو أن ( لم يتسنه ) مأخوذة من السنه . والسنه أصلها سنه ، بدليل أنه يقال في تصغيرها : سنينة ، ويقال : سأنيت النخلة بمعنى علومت ، وأجرت الدار مسانة ، وإذا كان كذلك فالهاء في ( لم يتسنه ) لام الفعل ، فلا جرم لم يحذف البتة لا عند الوصل ولا عند الوقف .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله تعالى ( لم يتسنه ) أي لم يتغير وأصل معنى ( لم يتسنه ) أي لم يأت عليه السنون لأن مر السنين إذا لم يتغير فكلمها لم تأت عليه ، ونقلنا عن أبي علي الفارسي : لم يتسنن أي لم يصب الشراب ، بقي في الآية سؤالان :

﴿ السؤال الأول ﴾ أنه تعالى لما قال ( بل لست مائة عام ) كان من حقه أن يذكر حفيبه ما يدل على ذلك وقوله ( فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه ) لا يدل على أنه لست مائة عام بل يدل ظاهراً على ما قاله من أنه لست يوماً أو بعض يوم

( والجواب ) أنه كلما كانت الشبهة أقوى مع علم الإنسان في الجملة أنها شبهة كان سماع الدليل المزيل لتلك الشبهة أكد ووقوعه في العمل أكمل فكانه تعالى لما قال ( بل لست مائة عام ) قال ( فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه ) فإن هذا مما يؤكد قولك ( لست يوماً أو

بعض يوم ) فحينئذ يعظم استيقظك إلى الدليل الذي يكشف عن هذه لشبهة ، ثم قال بعده ( وانظر إلى حمارك ) فرأى الحمار مزاراً رطباً وعظاماً نخرة فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى ، فإن الطعام والشراب يسرع التغير فيها ، والحمار وحمايقه دحراً صليباً وزماناً عظيماً ، فرأى ما لا ينبغي رطباً ، وهو الطعام والشراب ، وما ينبغي غير رائق وهو العظام ، فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى ، وتمكن وقوع هذه الحجة في عقله رقيق قلبه .

• استوفى النبي ﷺ أنه تعالى ذكر الطعام والشراب ، وقوله ( ثم يشه ) راسخ إلى الشراب لا إلى الطعام .

( والحواشي ) كتباً بوصف الشراب بأنه لم يتغير ، كذلك يوصف الطعام بأنه لم يتغير . لا سيما إذا كان الطعام لطيفاً يسارع الفساد إليه ، والمروى أن طعامه كان الثير والنعيب ، وشرابه كان عصير نعيب والنخيل ، وفي رواية ابن مسعود رضي الله عنه ( وانظر إلى طعامك وهذا شرابك لم يتسن ) .

أما قوله تعالى ( وانظر إلى حمارك ) فلفظني أنه عرفه بول مدة موته بأن شاهد عظام حماره نخرة ريمية ، وهذا في الحقيقة لا يدرك ذلك ، لأنه لما شاهد اشلال العظام النخرة حياً في الحمار علم أن القادر على ذلك قادر على أن يحيي الحمار في الحال ويجعل عظامه ريمية نخرة في الحمار ، وحينئذ لا يمكن الاستدلال بعظام الحمار على طول مدة الموت ، بل انقلب عظام الحمار إلى الحياة معجزة ذاتة على صدق ما سمع من قوله ( بل ليث مدة عام ) قال الضحاك : معنى قوله أنه لما أحيى بعد الموت كان دليلاً على صحة البعث ، وقال غيره : كان آية لأن الله تعالى أحيى شاة أسود الرأس ، وبني بيه شيوخ يضر النحي والرواس .

أما قوله تعالى ( ولجعلك آية للناس ) فقد بين أن المراد به التشريف والتعظيم والوعظ بالدرجة العالية في الدين والدنيا ، وضمت لا يقيق بمن مات عن الكفر والشك في قدره الله تعالى .

فإن قيل : ما عائدة الواو في قوله ( ولجعلك ) فإنا : قال المراء : دخلت الواو لأنه فعل بعدها محصور ، لأنه لو قال : وانظر إلى حمارك لتجعلك آية ، كان النظر إلى الحمار شرطاً ، وجعله آية جراً ، وهذا المعنى غير مطلوب من هذا الكلام ، أما ما قال ( ولتجعلك آية ) كان المعنى : وتجعلك آية فعلاً ما فعلنا من الإيمانة والإحياء ، ومثله قوله تعالى ( وكذلك نصرنا الأبيات ونهولوا درست ) والمعنى : ولينولوا درست صروس الأبيات ( وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين ) أي ونريه المنكوت .

أما قوله تعالى ( وانظر إلى العظام ) فذكر المفسرين على أن المراد بالعظام عظام حمولة ، فإن اللام فيه بدل الكناية ، وكان آخرون أرادوا به عظام هذا الرجل نفسه ، قالوا : إنه تعالى أحيا رأسه وعينه ، وكانت بقية بدنه عظاماً نخرة ، فكان ينظر إلى أجزاء عظام نفسه ورأسه تجتمع وينضم لبعض إلى البعض ، وكان يرى حمولة واقفاً كما ربطه حين كان حياً ثم ياتكل ولم يشرب مائة عام ، وتقدير الكلام على هذا الوجه : وانظر إلى عظامك ، وهذا قول قتادة والربيع وابن زيد ، وهو عندي ضعيف لوجه ( أحدها ) أن قوله ( لبث يوماً أو بعض يوم ) إنما يتيق من لا يرى أثر النعير في نفسه فيظن أنه كان قائماً في بعض يوم ، أما من شاهد أجزاء بدنه متفرقة ، وعظام بدنه رميمه نخرة ، فلا يتيق به ذلك القول ( وثانيها ) أنه تعالى حكى عنه أنه خاطبه وأجاب ، فيجب أن يكون النجيب هو الذي أمته الله ، فإذا كانت الأمته راسعة إلى كله ، فالنجيب أيضاً بعته الله يجب أن يكون جملة الشخص ( وثالثها ) أن قوله ( فأنمته الله مائة عام ثم بعته ) يدق على أن تلك الجملة أحياءا وبعثها .

أما قوله ( كيف نشرها ) فالمراد بحيةها ، يقال : نشر الله البيت ونشره ، قال تعالى ( ثم إذا شاء أنشره ) وقد وصف الله العظام بالأحياء في قوله تعالى ( قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها ) وقرئ ( تنشرها ) بفتح النون وضم الشين ، قال انفراء : كأنه ذهب إلى النشر بعد الطي ، وذلك أن بالحياة يكون الأنسب ما في التصرف ، فهو كأنه مطوي ما دام ميتاً ، فإذا عاد صار كأنه نشر بعد الطي ، وقرأ حمزة والكسائي ( تنشرها ) بالزاي المنقوطة من موق ، والمعنى ترتفع بعضها إلى بعض ، وانتشار الشيء رفعه ، يقال أنشزته فتنشر ، أي رفعته فارتفع ، ويقال لما ارتفع من الأرض نشر ، ومنه نشوز المرأة ، وهو أن ترتفع عن حد رضا الزوج ، ومعنى الآية على هذه القراءة : كيف ترفعها من الأرض فنردها إلى أماكنها من الجسد وتركب بعضها على البعض ، وروى عن النخعي أنه كان يقرأ ( تنشرها ) بفتح النون وضم الشين والزاي ووجه ما قال الأخفش أنه يقال : نشرته وأنشزته أي رفعته ، والمعنى من جميع القراءات أنه تعالى ركب العظام بعضها على بعض حتى انفصلت على نظام ، ثم سط اللحم عليها ، ونشر العروق والأعصاب واللحوم والجلود عليها ، ورفع بعضها إلى جنب البعض ، فيكون كل انفرات داخلاً في ذلك .

ثم قال تعالى ( فلما تبين له ) وهذا يرجع إلى ما تقدم ذكره من قوله ( اني يحيي هذه ) الله بعد موتها ) والمعنى فلما تبين له وقوع ما كان يستبعد وقوعه وقال صاحب الكشف : فاعل ( تبين له ) مفسر تقديره قل تبين له أن الله على كل شيء قدير فإن ( أعلم أن الله على كل شيء قدير ) فحذف الأول للدلالة الثاني عليه ، وهذا عندي فيه تعسف ، من الصحيح أنه لما تبين له

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُنحِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِكَ تُؤْمِنُونَ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَعْلَمَنَّ قُلُوبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَىكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿١١١﴾

أمر الإمامة والإحياء على سبيل المشاهدة قال ( أعلم أن الله على كل شيء قدير ) وتأويله : أي قد علمت مشاهدة ما كنت أعلمه قبل ذلك الاستدلال وقرأ حمزة والكسائي ( قال أعلم ) على لفظ الأمر وفيه وجهان ( أحدهما ) أنه عند التبيين أمر نفسه بذلك ، قال الأعشى : ودع أمانة إن المركب قد رحلوا

( والثاني ) أن الله تعالى قال ( أعلم أن الله على كل شيء قدير ) وبدل على صحة هذا التأويل قراءة عبد الله والأعمش : قيل أعلم أن الله على كل شيء قدير ويؤكد قوله في قصة إبراهيم ( ربي أرني كيف تنحي الموتى ) ثم قال في آخرها ( واعلم أن الله عزيز حكيم ) قال القاضي : والقراءة الأولى وذلك لأن الأمر بإنشيء إنما يحسن عند عدم المأمور به ، وههنا العلم حاصل بدليل قوله ( فلما تبين له ) فكان الأمر بتحصيل العلم بعد ذلك غير جائز ، أما الأخبار عن أنه حصل كان جائزاً .

### القصة الثالثة

وهي أيضاً دالة على صحة البعث :

قوله تعالى ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُنحِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِكَ تُؤْمِنُونَ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَعْلَمَنَّ قُلُوبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَىكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في عامل ( إذ ) قولان قال الزجاج التفدير : اذكر إذ قال إبراهيم ، وقال غيره إنه معطوف على قوله ( ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم ) ألم تر إذ حاج إبراهيم في ربه ، وألم تر إذ قال إبراهيم رب أرني كيف تنحي الموتى .



﴿ المسألة الثانية ﴾ أنه تعالى لم يسم عزيزاً حين قال ( أو كالذي مر على قرية ) وسمى ههنا إبراهيم مع أن المقصود من البحث في كلتا القصتين شيء واحد ، والسبب أن عزيزاً لم يحفظ الأدب ، بل قال ( أنى يحيى هذه الله بعد موتها ) وإبراهيم حفظ الأدب فآثرت على الله أولاً بقوله ( رب ) ثم دعا حيث قال ( أرني ) وأيضاً أن إبراهيم لما راعى الأدب جعل الإحياء والأمانة في المطبوع ، وعزيزاً لما لم يراع الأدب جعل الإحياء والأمانة في نفسه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ذكروا في سبب سؤال إبراهيم وجوهها ( الأول ) قال الحسن والضحاك وقتادة وعطاء وابن جرير : أنه رأى جيفة مطروحة في شط البحر فلذا مد البحر أكل منها دواب البحر ، وإذا جزر البحر جاءت السباع فأكلت ، وإذا ذهبت السباع جاءت الطيور فأكلت وطارت ، فثقل إبراهيم : رب أرني كيف يجمع أجزاء الحيوان من بطون السباع والطيور ودواب البحر ، فقيل : أولم تؤمن قال بلى ولكن المطلوب من السؤال أن يصبر العلم بالاستدلال ضرورياً .

﴿ الوجه الثاني ﴾ قال محمد بن إسحق والغاضي : سبب السؤال أنه مع مناظرته مع عمرو لما قال ( ربي الذي يحيى ويميت ، قال أنا أحيى وأميت ) فاطلق محبوباً وفعل رجلاً قال إبراهيم : ليس هذا بلسماء وإملاء ، وعند ذلك قال ( رب أرني كيف يحيى الموتى ) لتكشف هذه المسألة عند عمرو وأتباعه ، وروى عن عمرو أنه قال : قل لربك حتى يحيى وإلا فقتلك ، فسأل الله تعالى ذلك ، وقوله ( ليطمئن قلبي ) بنجاني من القتل أو ليطمئن قلبي بقوة حجتي وبرهاني ، وإن عدولي منها إلى غيرها ما كان بسبب ضعف تلك الحجة ، بل كان بسبب جهل المستمع .

﴿ والوجه الثالث ﴾ قال ابن عباس وسعيد بن جبير والسدي رضي الله عنهم : أن الله تعالى أوحى إليه إني اتخذ بشراً خليلاً : فاستعظم ذلك إبراهيم ﷺ ، وقال إلهي ما علامات ذلك ؟ فقال : علامته أنه يحيى الميت بعد موته ، فلما عظم مقام إبراهيم عليه السلام في درجات العبودية وأداء الرسالة ، خطر بباله : إني لعمري أن أكون ذلك الخليل ، فسأل إحياء الميت فقال الله ( أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ) على أفني خليل لك .

﴿ الوجه الرابع ﴾ أنه ﷺ لما سأل ذلك لغومه وذلك أتباع الأنبياء كانوا يظالمونهم بأشياء نارية باطلة وتارة حق ، كقولهم لموسى عليه السلام ( اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة ) فسأل إبراهيم ذلك ، والمقصود أن يشاهده فيزول الإنكار عن قلوبهم .

﴿ الوجه الخامس ﴾ ما خطر بباله فقلت : لا شك أن الأمة كلها يحتاجون في العلم بأن

الرسول صادق في ادعاء الرسالة إلى معجز يظهر على يده فكذلك الرسول عند وصول الملك إليه وخياره إياه بأن الله بعثه رسولا يحتاج إلى معجز يظهر على يد ذلك الملك ليعلم الرسول أن ذلك الواصل ملك كريم لا شيطان رجيم وكذا إذا سمع الملك كلام الله احتاج إلى معجز يدل على أن ذلك الكلام كلام الله تعالى لا كلام غيره وإذا كان كذلك فلا بعد أن يقال : إنه لما جاء الملك إلى إبراهيم وأخبره بأن الله تعالى بعثك رسولا إلى الخلق طلب المعجز فقال ( رب أرني كيف نحى الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمنن قلبي ) على أن الأنبياء ملك كريم لا شيطان رجيم .

﴿ الوجه السادس ﴾ وهو على لسان أهل التصوف : أن المراد من الموتى القلوب المحصورة عن أنوار المكاشفات والتجلي ، والأحياء عبادة عن حصول ذلك التجلي والأسوار الإلهية بقوله ( أرني كيف نحى الموتى ) طلب لذلك التجلي والمكاشفات فقل أولم تؤمن قال بلى أو من به إيمان الغيب ، ولكن أطلب حصولها ليطمنن قلبي بسبب حصول ذلك التجلي ، وعلى قول المتكلمين : العلم الاستدلالي مما يتطرق إليه الشبهات والشكوك فطلب علما ضروريا يستقر القلب معه استغناء لا يتخالفه شيء من الشكوك والشبهات .

﴿ الوجه السابع ﴾ نعله ظالم في الصحف التي أنزلها الله تعالى عليه أنه يشرب ولده عيسى بأنه يحيى الموتى بدعائه فطلب ذلك فقيل له ( أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمنن قلبي ) على أنه لست أقل منزلة في حضرتك من ولدتي عيسى .

﴿ الوجه الثامن ﴾ أن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح الولد فسارع إليه . ثم قال : امرتني أن أجعل ذا روح بلا روح ففعلت ، وأنا أسألك أن تجعل غير ذي روح روحانياً ، فقال : أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمنن قلبي على أنك اتخذتني خيلاً .

﴿ الوجه التاسع ﴾ نظر إبراهيم عليه السلام في قلبه فرآه ميتاً بحب ولده فاستحى من الله وقال : أرني كيف نحى الموتى أي القلب إذا مات بسبب القفلة كيف يكون إحياءه بذكر الله تعالى .

﴿ الوجه العاشر ﴾ تقدير الآية أن جميع الخلق يشاهدون اختراع يوم القيامة فأرني ذلك في الدنيا ، فقال : أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمنن قلبي على أن تخصصتني في الدنيا بمزيد هذا الشرف .

﴿ الوجه الحادي عشر ﴾ لم يكن قصد إبراهيم إحياء الموتى ، بل كان قصده سماع الكلام بلا واسطة .

﴿ الثاني عشر ﴾ ما قاله قوم من الجاهل ، وهو أن إبراهيم عليه السلام كان شاكاً في معرفة الهدى وفي معرفة المهدى ، أما شكه في معرفة الهدى فقوله ( هذا ربي ) وقوله ( لئن لم يهتدي ربي لأكون من الخاسرين ) وأما شكه في المهدى فهو في هذه الآية ، وهذا القول عييف ، بل كفر وذلك لأن الجاهل بقدره الله تعالى عن إحياء الموتى كافر ، فمن نسب النبي المصوم إلى ذلك فقد كفر النبي المصوم ، فكان هذا بالكفر أولى ، وما يدل على فساد ذلك وجوه ( أحدها ) قوله تعالى ( أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ) ولو كان شاكاً لم يصح ذلك ( وثانيها ) قوله ( ولكن ليطمئن قلبي ) وذلك كلام عذري طالب لربنه اليقين ، ومنها أن الشك في قدرة الله تعالى يوجب الشك في النبوة فكيف يعرف نبوة نفسه .

أما قوله تعالى ( أولم تؤمن ) فبه وجهان ( أحدهما ) أنه استفهام عنى التغرير ، قال الشاعر :

أستقيم خسر من ركب المطايا وأندي العالمين بطون داح

( والثاني ) المقصود من هذا السؤال أن يجيب بما أجاب به كيعلم السامعون أنه عليه السلام كان مؤمناً بذلك عارفاً به وأن المقصود من هذا السؤال شيء آخر .

أما قوله تعالى ( قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ) فاعلم أن الكلام في ( ليطمئن ) متعنى بمحذوف ، والتقدير : سألت ذلك إرادة طمأنينة القلب ، قالوا : والمراد منه أن يزول عنه المخاوف التي تعرض للمستدل وإلا فانيقين حاصل على كلتا طائفتي .

وهنا بحث عني وهو أن هذا التفسير مفرع على أن العلوم يجوز أن يكون بعضها أقوى من بعض ، وفيه سؤال صعب ، وهو أن الإنسان حال حصول العلم له

إما أن يكون مجزئاً لفيضه ، وإما أن لا يكون ، فإن جوز نقيضه بوجه من الوجوه ، فذاك ظن قوي لا اعتقاد جازم ، وإن لم يجوز نقيضه بوجه من الوجوه امتنع وقصر التفاوت في العلوم .

واعلم أن هذا الإنشكال إما يتوجه إذا قلنا المطلوب هو حصول الطمأنينة في اعتقاد قدرة الله تعالى على الإحياء ، أما لو قلنا : المقصود شيء آخر فالسؤال زائل .

أما قوله تعالى ( فخذ أربعة من الطير ) فقال ابن عباس رضي الله عنهما : أخذ طائراً وضراً وغريباً ودبكاً ، وفي قول مجاهد وابن زيد رضي الله عنهما : حمامة بذي النمر ، وههنا أبحاث :

﴿ البحث الأول ﴾ أنه لما خص الطير من جملة الحيوانات بهذه الحلة ذكرنا فيه وجهين

( الأول ) أن الظلمة في السماء ، والإطفاء في الغواء ، والحليل كانت همهمة العنبر والوصول إلى الملكوت جعلت معجزته مشكلة لهته .

في الترجمة الثاني : أن الحليل عبه السلام لما ذبح الطيور وجعلها قطعة قطعة ، ووضع على رأس كل جبل قطعاً مختلفة ، ثم دعاها فزار كل جزء إلى مثله ، فقبل له كما طار كل جزء إلى مثله كذا يوم القيامة يطير كل جزء إلى مثله حتى تتألف الأبدان وتنصس بها الأرواح ، وبقره قوله تعالى : يخرجون من الأجداث كأنهم جراد منتشر )

في البحث الثاني : أن المقصود من الإحياء والإماتة كان حاصله بحيوان واحد ، فلم أمر بأحد أربع حيوانات ، وحبه وجهان ( الأول ) أن لمعنى فيه أنك سكنت واحداً على قدر العبودية وأنا أعطي أربعا على قدر الربوبية ( الثاني ) أن الطيور الأربعة إشارة إلى الأركان الأربعة التي منها تركيب أبدان الحيوانات والنباتات والإشارة فيه أنك ما لم تفرق بين هذه الطيور الأربعة لا بقدر طير الروح على الأرض على هواء الربوبية وصفاء علم القدس .

في البحث الثالث : إنما حصص هذه الحيوانات لأن المكنوس إشارة إلى ما في الإنسان من حب الزينة والحياء والترفع ، قال تعالى ( زين للناس حب الشهوات ) والسر إشارة إلى شدة الشغف بالأكل والذبح إشارة إلى شدة الشغف بفناء الشهوة من الفرج والغراب إشارة إلى شدة الحرص على الجمع والصلب ، فإن من حرص الغراب أنه يطير بالليل ويخرج بالنهار في غيبة البير للطلب ، والإشارة فيه إلى أن الإنسان ما لم يسبح في قتل شهوة النفس والفرج وفي إيصال الحرص وإبطان التزين للحلق لم يجد في قلبه راحة وراحة من نور جلال الله .

أما قوله تعالى ( فصر من إليك ) ففيه مسائل :

في المسألة الأولى : قرأ حمزة ( فصر من إليك ) بكسر الصاد ، والناقون يضم الصاد . أما الصم ففيه قولان ( الأول ) أن من صرت الشيء أصوره إذا أمته إليه ورحل أصول أي مماثل الشيء ، ويقال : صار فلان إلى كذا إذا قال به ومال إليه ، وعلى هذا التفسير يحصل في الكلام محذوف ، كأنه قيل : أمهلني إليك وفطمهم ، ثم جعل على كل جبل منهن جزءاً ، فحذف الحمة التي هي قطعهم لندالة الكلام عليه كقوله ( أن أصرب بعصاك البحر فانتقلق ) على معنى : فتريب فانتقلق لأن قوله ( ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ) يدل على التقطيع .

فإن قيل : ما الفائدة في أمره بضمها إلى نفسه بعد أن يأخذها ؟

فإن الفائدة أن يأمل فيها ويعرف أشكالها ويأمنها كئلاً تلبس عليه بعد الإحياء ، ولا ينجم أنها غير تلك .

في القول الثاني : وهو قول ابن عباس وسعيد بن جبير وأحسن ومجاهد ( صر من

إليك ) معناه قطعهن ، يقال : صار الشيء بصورة صوراً ، إذ قطعه ، قال رؤبة بصف خصماً  
اليد : صرناه بالحكم ، أي قطعناه ، وعلى هذا القول لا يحتاج إلى الإظهار ، وأما قراءة حزة  
بكر الصاد ، فقد فسر هذه الكلمة أيضاً تارة بالإمالة ، وأخرى بالتفطيع ، أما الإمالة فقال  
الفرج : هذه لغة هذيل وسليم : صار بصيره إذا أماته ، وقال الأخفش وغيره ( مصرهن ) يكسر  
الصاد : قطعهن ، يقال : صار بصيره إذا قطعه ، قال الفراء : أظن أن ذلك مقلوب من  
صرى بصرى إذا قطع ، فقد سمت بئرها ، كما قالوا : عنا وعات ، قال المبرد : وهذا لا يصح ،  
لأن كل واحد من هذين اللفظين أصل في نفسه مستقل بذاته ، فلا يجوز جعل أحدهما قرعاً  
عن الآخر .

في المسألة الثانية : أجمع أهل التفسير على أن المراد بالآية : قطعهن ، وأن إبراهيم  
نطح أعضائها ولحمها وريشها ودماها ، وخلط بعضها على بعض غير أبي مسلم فإنه أنكر  
ذلك ، وقال : إن إبراهيم عليه السلام لما طلب إحياء الميت من الله تعالى أراه الله تعالى مثلاً  
قرب به الأمر عليه ، والمراد بصهرهن إليك الإمالة والتعريف على الآلية ، أي نعوذ بالطيور  
الأربعة أن نصير بحيث إذا دعرتها أجابتك وأنتك ، فإذا صارت كذلك ، فاجعل على كل  
جبل وحيداً حال حياته ، ثم ادعهم بأنك سعيأ ، والفرغ من ذكر مثا محسوس في عود  
الأرواح إلى الأجساد على سبيل السهولة وأنكر القول بأن المراد منه : قطعهم . واحتج عليه  
بوجوه ( الأول ) أن المشهور في اللغة في قوله ( مصرهن ) أمهن وأما التفطيع والذبح فليس في  
الآية ما يدل عليه ، فكان إدراجه في الآية للحاقاً بزيادة الآية لم يدل الدليل عليها وأنه لا يجوز  
( والثاني ) أنه لو كان المراد بصهرهن قطعهن لم يقل إليك ، فإن ذلك لا يتعدى إلى وإنما يتعدى  
بهذا الحرف إذا كان بمعنى الإمالة .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال في الكلام تقديم وتأخير ، والتضدير : هخذ إليك أربعة  
من الطير مصرهن .

قلنا : التزام التقديم والتأخير من غير دليل محقق ، إلى التزامه خلاف الظاهر ( والثالث )  
أن التضمير في قوله ( ثم ادعهم ) عائد إليها لا إلى أجزائها ، وإذا كانت الأجزاء متفرقة  
متفصلة وكان الموضوع على كل جبل بعض تلك الأجزاء يلزم أن يكون التضمير عائداً إلى تلك  
الأجزاء لا إليها ، وهو خلاف لظاهر ، وأيضاً للتضمير في قوله ( يأتينك سعيأ ) عائد إليها لا إلى  
أجزائها وعلى قولكم إذا سعى بعض الأجزاء إلى بعض كان التضمير في ( يأتينك ) عائداً إلى  
أجزائها لا إليها ، واحتج القائلون بالقول المشهور بوجوه ( الأول ) أن كل المفسرين الذين  
كانوا قبل أبو مسلم أجمعوا على أنه حصل ذبح تلك الطيور ونفطع أجزائها ، فيكون إنكار

ذلك إنكاراً للجماع ( والثاني ) أن ما ذكره غير مختص بإبراهيم عليه السلام ، فلا يكون له فيه مزية على العبر ( والثالث ) أن إبراهيم أراد أن يريه الله كيف يحيى الموتى ، وظاهر الآية يدل على أنه أحيب إلى ذلك ، وعلى قول أبي مسلم لا تحصل الإجابة في الحقيقة ( والرابع ) أن قوله ( ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ) يدل على أن تلك الظهور جعلت جزءاً جزءاً ، قال أبو مسلم في الحواب عن هذا الوجه : أنه أضاف الجزء إلى الأربعة فيجب أن يكون المراد بالجزء هو الواحد من تلك الأربعة والحواب : أن ما ذكرناه وإن كان محتملاً إلا أن حمل الجزء على ما ذكرناه أظهر والتقدير : فاجعل على كل جبل من كل واحد منهن جزءاً أو بعضاً .

أما قوله تعالى ( ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ) ففيه مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ ظاهر قوله ( على كل جبل ) جميع جبال الدنيا ، فذهب مجاهد والنضحاك إلى العموم بحسب الإمكان ، كأنه قيل : فرفها على كل جبل يمكنك التفرقة عليه ، وقال ابن عباس والحسن وقتادة والربيع أربعة جبال هي حسب الظهور الأربعة وعلى حسب الجهات الأربعة أيضاً أعني المشرق والمغرب والشمال والجنوب ، وقال السدي وابن جريج : سبعة من الجبال لأن المراد كل جبل يشاهده إبراهيم عليه السلام حتى يصبح منه دعاء الظير ، لأن ذلك لا يتم إلا بالمشاهدة ، والجبال التي كان يشاهدها إبراهيم عليه السلام سبعة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ روي أنه عليه السلام أمر بذيبحها ونفريشها وتقطيعها جزءاً جزءاً وخلط دماؤها ولحمها ، وأدب رأسها ، ثم أمر بأن يجعل أجزاءها على الجبال على كل جبل ريعاً من كل طائر ، ثم يصبح به . تعالى بإذن الله تعالى . ثم أخذ كل جزء يطير إلى الآخر حتى تكاملت الجنت ، ثم أقبلت كل جنة إلى رأسها وانضم كل رأس إلى جنته ، وصار الكل أحياء بإذن الله تعالى .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قرأ عاصم في رواية أبي بكر والمفضل ( جزءاً ) متفلاً مهموراً حيث وقع ، والباقون مهمزاً مخففاً وهما كمتان يجمع واحد .

أما قوله تعالى ( ثم ادعهم بأنيتك سمياً ) فحين عدلوا ومشياً على أرجلهم ، لأن ذلك أبلغ في الخفة ، وقيل طيراناً وليس يصح ، لأنه لا يقال للظفر إذا طر : ومنهم من أجاب عنه بأن السمي هو الاستداد في الحركة ، فإن كانت الحركة طيراناً فالسمي فيها هو الاستداد في تلك الحركة .

وقد احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الجنة ليست شرطاً في صحة الحياة ، وذلك لأن تعالى جعل كل واحد من تلك الأجزاء والأعضاء حياً فاهياً للنداء ، فادعوا على السمي والمدبر .

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَتَتْكَ سَبْعُ سَبَائِلَ فِي كُلِّ سَبِيلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٧﴾

فدل ذلك على أن البنية ليست شرطاً في صحة إحياء قال القاضي : الآية دالة على أنه لا بد من البنية من حيث أوجب التقطيع بطلان حياتها .

( والجواب ) أنه ضعيف لأن حصول المقارنة لا يدل على وجوب المقارنة ، أما الانفكاك عنه في بعض الأحوال فته يدل على أن المقارنة حيث حصلت ما كانت واحدة ، وبنا ذلك الآية على حصول فهم النداء ، والقدرية على السعي لتلك الأجزاء حال نفقائها ، كان دليلاً قاطعاً على أن البنية ليست شرطاً للإحياء .

أما قوله تعالى ( واعلم أن الله عزيز حكيم ) فالمعنى أنه غائب على جميع المكسبات ( حكيم ) أي عليم بعواقب الأمور وغايات الأشياء .

قوله تعالى ﴿ مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أتت سبع سنابل في كل سبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم ﴾ .

اعلم أنه سبحانه لما ذكر من بيان أصول العلم بالمبدأ وبالعماد ومن دلائل صحتها ما أراد أتبع ذلك ببيان الشرائع والأحكام والتكاليف .

﴿ فالحكم الأول ﴾ في بيان التكليف المعنوية في إنفاق الأموال ، وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في كيفية النظم وجوه ( الأول ) قال القاضي رحمه الله : إنه تعالى لما أجمل في قوله ( من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة ) معنى بعد ذلك في هذه الآية تلك الأضعاف ، وإنما ذكر بين الأبتين الأدلة على قدرته بالإحياء والامانة من حيث لولا ذلك لم يحسن التكليف بالإنفاق ، لأنه لولا وجود الإله المهيّب للعاقب ، لكان الإنفاق في سائر الظلمات عبثاً ، فكانه تعالى قال لمن رغب في الإنفاق قد هرفت أني خلقتك وأكملت نعمتي عليك بالإحياء والأقدار وقد علمت قدرتي على المجازاة والإثابة ، فليكن علمك بهذه الأحوال داعياً إلى إنفاق المال ، فإنه يجازي القليل بالكثير ، ثم ضرب لذلك الكثير مثلاً ، وهو أن من بذر حبة أخرجت سبع سنابل في كل سبلة مائة حبة ، فصارت الواحدة سبعاً مائة .

﴿ الوجه الثاني ﴾ في بيان النظم ما ذكره الأصم ، وهو أنه تعالى ضرب هذا المثل بعد أن

احتج على الكل ما يوجب تصديق النبي ﷺ ليرغبوا في المجاهدة بالنفس والمال في نصرته وإعلاء شريعته .

﴿ والرجع الثالث ﴾ لما بين تعالى أنه ولى المؤمنين ، وأن الكفار أولياؤهم الطغوت بين مثل ما يتفق المؤمن في سبيل الله وما يتفق الكافر في سبيل الطغوت .

﴿ المسألة الثانية ﴾ في الآية إضمار ، والتقدير : مثل صدقات الذين يتفقون أمواهم كمثل حبة وقيل : مثل الذين يتفقون أمواهم كمثل زارع حبة .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ معنى ( يتفقون أمواهم في سبيل الله ) يعني في دينه ، قيل : أراد النفقة في الجهاد خاصة ، وقيل : جميع أبواب البر ، ويدخل فيه الواجب والنفل من الاتفاق في الهجرة مع رسول الله ﷺ ، ومن الاتفاق في الجهاد على نفسه وعلى الغير ، ومن صرف المال إلى الصدقات ، ومن إتقانها في المصالح ، لأن كل ذلك معدود في السبيل الذي هو دين الله وطريقته لأن كل ذلك ( إتفاق في سبيل الله ) .

فإن قيل : فهل رأيت سنبلة فيها مائة حبة حتى يضرب المثل بها ؟

قلنا : الجواب عنه من وجوه ( الأول ) أن المقصود من الآية أنه لو علم إنسان يطلب الزيادة والربح أنه إذا بذر حبة واحدة أخرجت له سبعمائة حبة ما كان ينبغي له ترك ذلك ولا التقصير فيه فكذلك ينبغي لمن طلب الآخر في الآخرة عند الله أن لا يتركه إذا علم أنه يحصل له على الواحدة عشرة ومائة ، وسبعمائة ، وإذا كان هذا المعنى معقولاً سواء وجد في الدنيا سنبلة هذه الصفة أو لم يوجد كان المعنى حاصلًا مستنبطاً ، وهذا قول الفقهاء رحمه الله وهو حسن جداً .

( والجواب الثاني ) أنه شوهد ذلك في سنبلة الجاودس ، وهذا الجواب في غاية البركاسة .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ كان أبو عمرو وحزرة والكسائي يدغمون التاء في السين في قوله ( أنبتت سبع سنابل ) لأنها حروف مهموسة ، والتأنيث بالإظهار عن الأصل .

ثم قال ( والله يضاعف من يشاء ) وليس فيه بيان كمية تلك المضاعفة ، ولا بيان من يشرفه الله بهذه المضاعفة ، بل يجب أن يجوز أنه تعالى يضاعف لكل المستحقين ، ويجوز أن يضاعف لبعضهم من حيث يكون إنفاقه أدخل في الإخلاص ، أو لأنه تعاقب بفضلته وإحسانه يجعل طاعته مفروية بمزيد القبول والثواب .



الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتَّبَعُونَ مَا أَنْفَقُوا مِنَّا وَلَا أَذَى لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٦﴾

ثم قال ( والله واسع ) أي واسع القدرة على المعازاة على الجود والانفعال عليهم ، بمقادير الانفاقات ، وكيفية ما يستحق عليها ، ومنى كان الأمر كذلك لم يصّر عمل العامل ضائعاً عند الله تعالى .

قوله تعالى ﴿ الذين ينتفون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما عظم أمر الاتفاق في سبيل الله ، أتبعه ببيان الأمور التي يجب تحصيلها حتى يبقى ذلك الثواب ، منها ترك المن والأذى ثم في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ نزلت الآية في عثمان وعبد الرحمن بن عوف ، أما عثمان فجهز جيش العسرة في غزوة ثوك بألف بعير بأثلاثها وألف دينار ، فرجع رسول الله ﷺ يديه يقول : يا رب عثمان رضيت عنه فارضى عنه ، وأما عبد الرحمن بن عوف فإنه تصدق بنصف ماله أربعة آلاف دينار فنزلت الآية .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال بعض المفسرين : إن الآية المتقدمة تختص بمن أنفق على نفسه ، وهذه الآية بمن أنفق على غيره فينبى تعالى أن الاتفاق على الغير إنما يوجب الثواب العظيم المذكور في الآية إذا لم يتبعه بمن ولا أذى قال الثعالبي رحمه الله : وقد يحتمل أن يكون هذا الشرط معتبراً أيضاً فيمن أنفق على نفسه ، وذلك هو أن يتفق على نفسه ويحضر الجهاد مع رسول الله ﷺ والمسلمين ابتغاء لرضا الله تعالى ، ولا يمن به على النبي ﷺ والمؤمنين ، ولا يؤذى أحداً من المؤمنين ، مثل أن يقول : لولم أحضر لما تم هذا الأمر ، ويقول لغيره : أنت ضعيف بطل لا منفعة منك في الجهاد .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ( أن ) في اللغة على وجه ( أحدها ) بمعنى الاتعام ، يقال : قدم من الله على فلان ، إذا أنعم ، أو لقلان على منة ، وأشد ابن الأنباري :

فمنى علينا بالسلام فلما كلامك يا قوت ودر منظم

ومن قوله صلى الله عليه وسلم « ما من الناس أحد آمن علينا في صحبته ولا ذات يده من ابن أبي نحرارة » يريد أكثر إنعاماً بمائه ، وأيضاً الله تعالى يوصف بأنه منان أي منعم .

﴿ والوجه الثاني ﴾ في التفسير ( المن ) النقص من الخير والخس له ، قال تعالى ( وإن لك لأجر غير ممنون ) أي غير مقطوع وغير ممنوع ، ومنه سمي الموت : موتاً لأنه ينقص الأعمار ،

ويقطع الأغذار . ومن هذا الباب لمة المذمومة ، لأنه يقصص النعمة ، ويكدرها ، والعرب يمتدحون بترك المن بالنعمة ، قال فائقهم :

زاد عمر وفك عندي عظميا أنه عندي مستور حقير

تتساءل كأن لم تأنه وهو في العالم مشهور كثير

هذا فنقول : المن هو إظهار الاصطناع إليهم ، والأذى شيكايتهم منهم بسبب ما أعطاهم وإنما كان المن مضموماً لوجوه ( الأول ) أن الفقير الأخذ للصدقة منكسر القلب لأجل حاجته إلى صدقة غير مترتبة باليد العليا للمعطي ، فإذا أضاف المعطي إلى ذلك إظهار ذلك الانعام ، زاد ذلك في اشكاس قلبه ، فيكون في حكم المضرة بعد المنفعة ، وفي حكم المنيء إليه بعد أن أحسن إليه ( والثاني ) إظهار المن أهل الحاجة عن الرغبة في صدقته إذا اشتهر من طريقه ذلك ( الثالث ) أن المعطي يجب أن يعتقد أن هذه النعمة من الله تعالى عليه ، وأن يعتقد أن الله عليه نعماً عظيمة حيث وفقه لهذا العمل ، وأن يخاف أنه هل قرن بهذا الانعام ما يخرج به عن قبول الله رياه ، ومنى كان الأمر كذلك امتنع أن يجعله منة على الغير ( الرابع ) وهو السر الأصلي أنه إن علم أن ذلك الإعطاء إنما ييسر لأن الله تعالى هيأ له أسباب الإعطاء وأزال أسباب المنع ، ومنى كان الأمر كذلك كان المعطي هو الله في الحقيقة لا العبد ، فانهبد إذا كان في هذه الدرجة كان قلبه مستتباً بتور الله تعالى وإذا لم يكن كذلك بل كان مشغولاً بالأسباب الجسمانية المظاهرة وكان محروماً عن مطالعة الأسباب الربانية الحقيقة فكان في درجة اليهايم الذين لا يترقى نظرهم عن المحسوس إلى المعنوي وعن الآثار إلى المؤثر ، وأما الأذى فقد اختصوا به ، منهم من حمله على الإفلاق في أذى المؤمنين وليس ذلك بالمن بل يجب أن يكون مختصاً بما تقدم ذكره وهو من أن يقول للفقير : أنت أبداً تحيطني بالإيلاف وفرج الله عني منك وباعد ما بيني وبينك ، فين سبحاته وتعالى أن من أنفق ماله ثم أنه لا يتبعه المن والأذى فله الأجر العظيم والثواب الجزيل .

فإن قيل : ظاهر اللفظ أنها مجموعهما بطلان لأجر فيلزم أنه لو وجد أحدهما دون الثاني لا يبطل الأجر .

فإن : بل الشرط أن لا يوجد واحد منهما لأن قوله ( لا يتبعون ما أنفقوا وما ولا أذى ) يقتضي أن لا يقع منه لا هذا ولا ذلك .

في المسألة الرابعة : قالت المعتزلة : الآية دالة على أن الكبارير بحط ثواب فاعلمها ، وذلك لأن تعالى بين أن هذا الثواب إنما يبقى إذا لم يوجد المن والأذى ، لأنه لو ثبت مع فقدها ومع وجودها لم يكن لهذا الاشتراط فائدة .

اجاب : أصحابنا بأن المراد من الآية أن حصول المن والأذى يخرجان الاتفاق من أن يكون

فيه أجر وثواب أصلاً ، من حيث يدلان على أنه إنما أنفق لكي يمن ، ولم ينفق لطلب رضوان الله ، ولا على وجه القربة والعادة . فلا حرم بطل الأجر ، فعين الضاحي في هذا الجواب . فقال : **لَئِنْ تَعَالَى بَيْنُكَ وَهَذَا الْإِنْفَاقِ قَدْ صَحَّ** ، ولذلك قال ( ثم لا يتبعون ما أنفقوا ) وكلمة ( ثم ) للتراجعي ، وما يكون متأخراً عن الإنفاق موجب للثواب ، لأن شرط المتأخر يجب أن يكون حاصلًا حال حصول المؤثر لا بعده .

أجاب أصحاب عنه من وجوه ( الأول ) أن ذكر المن والأذى وإن كان متأخراً عن الإنفاق ، إلا أن هذا الذكر المتأخر يدل ظاهراً على أنه حين أنفق ما كان إنفاقه لوجه الله ، من أجل الترفع على الناس وطلب الحياء والسعة ، ومتى كان الأجر كذلك كان إنفاقه غير موجب للثواب ( والثاني ) هـ أن هذا الشرط متأخر ، ولكن لم يجوز أن يقال : إن تأخر المؤثر يتوقف على أن لا يوجد بعده ما يضافه على ما هو مذهب أصحاب الموافاة ، وتقريره معنوم في علم الكلام .

❖ **المسألة الخامسة** ❖ لا يـة ذات أن إلى والأذى من التكبير ، حيث تخرج هذه لطاعة العبيطة — كل واحد منهم عن أن يعبد ذلك الثواب الخزيل .

أما قوله : **لَهُمْ أَجْرُهُمْ** ، ففيه مسائل

❖ **المسألة الأولى** ❖ احتجحت المعتزلة بهذه الآية على أن لمن يوجب الأجر على الله تعالى ، وأصحابنا يقولون : حصول الأجر بسبب لوعده لا بسبب نصي العمل لأن العبد واجب على العبد وأداء الواجب لا يوجب الأجر .

❖ **المسألة الثانية** ❖ احتج أصحابنا بهذه الآية على نفي الإحباط ، وذلك لأنه تعالى عن أن الأجر حاصل فم على الإطلاق ، موجب أن يكون الأجر حاصلًا هم بعد فعل التكبير . وذلك بطل القول بالإحباط .

❖ **المسألة الثالثة** ❖ جمعت الأمة على أن قوله ( لهم أجورهم عند ربهم ) مشروط بأن لا يوجد منه الكفر ، وذلك يدل على أنه يجوز التكلم بالعلم لإرادة الخاص ، ومتى جار ذلك ، لمصلحة لم تكن دلالة اللفظ العام على الاستمرار دلالة قضية ، وذلك يوجب سقوطه دلالة لمعتزلة في التمسك بالعمومات على القطع بالوعيد .

أما قوله ( ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ) ففيه قولان ( الأول ) أن إنقاذهم في سبيل الله لا يضيغ ، بل لو أنه موثر عليهم يوم القيامة ، لا يجادون من أن لا يوجد ، ولا يحزنون . — أن لا يوجد ، وهو كقولهم تعالى ( ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلماً ولا هضماً ) ( والثاني ) أن يكون المراد أنهم يوم القيامة لا يخافون العذاب البتة ، كما قال ( وهو

قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ تُتْبَعُهَا أُذَىٰ ۚ وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ ﴿١٠﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ  
 ءَامَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِيقًا يُنَالِسُ وَلَا يُؤْمِنُ  
 بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَنَسَاهُ كَنُتْلُ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فُصَابُهُ وَآيِلٌ فَفَرَّكُم مِّنْ صُلَا  
 لَا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَا كَسَبُوا ۚ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿١١﴾ وَمَثَلُ الَّذِينَ  
 يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَيَذَرُونَ أَنفُسَهُمْ كَمَا يَجْعَلُ لِرَبِّوَةٍ أَصْلَابَهَا وَآيِلٌ  
 فَفَاتَتْ أَكُلَهَا ضَعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَآيِلٌ فَطُلَّ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١٢﴾

من فرع يومئذ آمنون ) وقال ( لا يخرجهم الفرع الأكبر )

قوله تعالى ﴿ قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى والله غني حليم ﴾ . يا ايها الذين  
 آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذي ينفق ماله ريقا النالس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر  
 فنبهه كمثل صفوان عليه تراب فصابه وآيل ففركه صلدا لا يقدرون على شئ . مما كسبوا والله لا  
 يهدي القوم الكافرين . ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله وتنبيناً من أنفسهم كمثل  
 جثة بريوة أصابها وآيل فأت أكلها ضعفين فإن لم يصبها وآيل فطلل والله به تعلمون بصير ﴿ ١٢ ﴾ .

أما القول المعروف . فهو القول الذي يقبه القنوب ولا تنكره . والمراد منه ههنا أن يرد  
 المسائل بطريق جميل حسن ، وقاله عطاء بنده حسنة ، أما المغفرة فيه وجوه ( أحدها ) أن  
 التفسير إذا رد بعبر مفصود شئ غاية ذلك ، فربما حله ذلك على مداءة اللسان ، فأمر بالمعروف  
 بذاة الفقير ( والثاني ) أن يصدق عن اسمائه ( وثانيها ) أن يكون المراد وتبيل مغفرة من الله سبب ليرد  
 اجعل ( وثالثها ) أن يكون المراد من المغفرة أن يسترح حاجة الفقير ولا يهتك ستره . والمراد من  
 القول المعروف رد : بأحسن الطرق والمغفرة أن لا يهتك ستره بأن يذكر حاله عند من يكره  
 التضرير ويذره على حاله ( ورابعها ) أن قوله ( قول معروف ) خطاب مع المسئول بأن يرد المسائل  
 بأحسن الطرق . وقوله ( ومغفرة ) خطاب مع المسائل بأن يعذر المسئول في ذلك الرد ، فوتم له

يقدر على ذلك الشيء في تلك الحالة ، ثم بين تعالى أن فعل الرجل فدهس الآخرين خير به من صدقة يتبعها أذى ، وسبب هذا الترحيح أنه إذا أعطى ، ثم أئتم الإعطاء بالإهداء ، فهناك جمع بين الاعطاء والإضرار ، وإنما لم يصف ثواب الانفاق بعقاب الإضرار ، وأما الثواب المعروف فبغير انفاق من حيث أنه يتضمن اتصال التبرور إلى قلب المستمع ولم يقتصر به الإضرار ، فكان هذا جزءاً من الأول .

وأعلم أن من الناس من قال : إن الآية واردة في التضييق ، لأن الواجب لا يعمل معه ، ولا رد المسائل عنه ، وقد يتحمل أن يرد به الواجب ، وقد يعدل به عن مسائل إلى مسائل أخرى فيغير إلى فقير

ثم قال ( والله غني ) عن صدقة العبد دائماً أمركم بها ليشيكم عليها ( حلیم ) إذا لم يجعل التضحية على من يس ويؤدى بصدقته ، وهذا سخط منه ووعيد له ثم إنه تعالى وصف هذين النوعين عن الإنفاق ( أحدهما ) الذي يتبعه المن والأذى ( والثاني ) الذي لا يتبعه المن والأذى ، فشرح حال كل واحد منهما ، وخبر مثلاً لكل واحد منهما .

فقال في القسم الأول : الذي يتبعه المن والأذى ( يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالئن والأذى كاذبي ينقل ماله رثاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر ) وفي الآية مسائل :

❖ المسألة الأولى : قال القاضي : به تعالى أكد انتهى عن يبطل الصدقة بالئن والأذى وإزالة كل شبهة للمرحمة بأن بين أن المراد أن من والأذى يبطلان لصدقه ، ومعلوم أن الصدقة قد وقعت وتقدمت ، فلا يصح أن يبطل فالمراد إبطال آخرها وثوبها ، لأن الأجر لم يخص بعد وهو مستقل فيصح إبطاله بما يأتيه من المن والأذى .

وأعلم أنه تعالى ذكر لكيفية إبطال أجر الصدقة بالئن والأذى مثلاً ، فعلمه أولاً من ينقل ماله رثاء الناس ، وهو مع ذلك كافر لا يؤمن بالله واليوم الآخر . لأن بطلان أجر نفقة هذا المأني إنكافراً ظهر من بطلان آخر صدقة من يتبعها المن والأذى . ثم مثله ثانياً بالصفوة الذي وقع عليه تراب وغبار ، ثم أصابه فطر القوي ، فبرين ذلك الجبار عنه حتى يصير كأنه ما كان عليه غير ولا تراب أصلاً ، فانكفر كالصفوة ، وأثرب مثل ذلك الأتفق والوابل كالكفر الذي يحيط عمل الكافر ، وكائن والأذى اللذين يطمأن عمل هذا المفسد . قال : فكما أن الوابل أراش أثرب الذي وقع على الصفوة ، فكذا المن والأذى بوجبت أن يكونا مطلقين لأجر الانفاق بعد حصوله ، وذلك صريح في القول بالاحباط والتعكير ، قال اجبني : وكما أن هذا النص على صحة قولك فأنقل دل عليه أيضاً ، وذلك لأن من أطاع وعصى : فلو استحق ثواب

طاعته وعقاب معصيته لوجب أن يستحق التقيضين ، لأن شرط الثواب أن يكون منفعة خالصة دائمة مقرونة بالإجلال ، وشرط العقاب أن يكون مضرة خالصة دائمة مقرونة بالإذلال فلو لم تقع المحافظة لحصل استحقاق التقيضين وذلك محال ، ولأنه حين يعاقبه فقد معه الإثابة ومع الإثابة ظلم ، وهذا العقاب عدل ، فيلزم أن يكون هذا العقاب عدلاً من حيث إنه حقه ، وأن يكون ظلماً من حيث إنه منع الإثابة ، فيكون ظالماً بنفس الفعل السبي هو عادل فيه وذلك محال ، فصح بهذا قولنا في الاحتياط والتفكير بهذا النص وبدلالة العقل ، هذا كلام المعتزلة .

وأما أصحاب فاتهم فقلوا : ليس المراد بقوله ( لا تبطلوا ) النهي عن إزالة هذا الثواب بعد تبويه بل المراد به أن يأتي بهذا العمل باطلاً ، وذلك لأنه إذا قصد به غير وجه الله تعالى فقد أتى به من الابتداء على نعت السطلان ، واحتج أصحابنا على بطلان قول المعتزلة بوجوه من الدلائل :

( أولاً ) أن الثاني والطارئ إن لم يكن بينهما منافاة لم يلزم من طريان الطارئ زوال الثاني ، وإن حصلت بينهما منافاة لم يكن اندفاع الطارئ أولى من زوال الثاني ، بل ربما كان هذا أولى لأن الدفع أسهل من الرفع .

( ثانياً ) أن الطارئ لو أبطل لكان إما أن يبطل ما دخل منه في الوجود في الماضي وهو محال لأن الماضي انقضى ولم يبق في الحال وإعدام المعدم محال وإما أن يبطل ما هو موجود في الحال وهو أيضاً محال لأن للوجود في الحال لو أعدمه في الحال لزم الجمع بين العدم والوجود وهو محال ، وإما أن يبطل ما سيوجد في المستقبل وهو محال ، لأن الذي سيوجد في المستقبل معدوم في الحال وإعدام ما لم يوجد بعد محال .

( وثالثها ) أن شرط طريان الطارئ زوال الثاني فلو جمعنا زوال الثاني معللاً بطريان الطارئ لزم الدور وهو محال .

( ورابعها ) أن الطارئ إذا طرأ وإعدام الثواب السابق فالثواب السابق إما أن يعدم من هذا الطارئ شيئاً أو لا يعدم منه شيئاً ، والأول هو المتوازنة وهو قول أبي هاشم وهو باطل ، وذلك لأن الموجب لحكم كل واحد منهما وجود الآخر فلو حصل العدمان معاً للذات هما معسولان لزم حصول الوجودين اللذين هما عتبان فيلزم أن يكون كل واحد منهما موجوداً حال كون كل واحد حال كون كل واحد منهما معدوماً وهو محال .

وأما الثاني : وهو قول أبي علي الجبائي فهو أيضاً باطل لأن العقاب الطارئ ما زال

الثواب السابق ، وذلك الثواب السابق ليس له أثر البتة في إزالة الشيء من هذا الغضب الظاري ، فحينئذ لا يحصل له من العمل الذي أوجب الثواب السابق فائدة أصلاً (لا في جلب ثواب ولا في دفع عقاب وذلك على مضادة النص المصريح في قوله )فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ( ولأنه خلاف العدل حيث يحمل العبد مثقال الطاعة ، ولم يظهر له منها أثر لا في جلب المنفعة ولا في دفع المضرة .

( وختمها ) وهو أنكم تقولون : الصغيرة تحبط بعض أجزاء الثواب دون البعض ، وذلك محال من القول ، لأن أجزاء استحقاقات متساوية في الماهية ، فالصغيرة العفوية إذا تصرف تأثيرها في بعض تلك الاستحقاقات دون البعض مع استواء الكل في الماهية كان ذلك ترجيحاً للممكن من غير مرجح وهو عدل . فسم بقى إلا أن يقال بأن الصغيرة العفوية تربط كل تلك الاستحقاقات وهو باطل بالاضافى ، أو لا تربط شيئاً منها وهو المطلوب .

( وسادسها ) وهو أن عقاب الكبيرة إذا كان أكثر من ثواب العمل المتفرد ، فاما أن يقال بأن المؤثر في إبطال الثواب بعض أجزاء العذاب الظاري ، أو كلها ولأنه باطل لأن اختصاص بعض تلك الأجزاء بالمؤثرية دون البعض مع استواء كلها في الماهية ترجيح للممكن من غير مرجح وهو محال ، والقسم الثاني باطل ، لأنه حينئذ يجتمع على إبطال الجزء الواحد من الثواب جزآن من العقاب مع أن كل واحد من ذلك الجزأين مستقل بإبطال ذلك الثواب . فقد اجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وذلك محال ، لأنه يسمى بكل واحد منها فيكون غنياً عنها مع حال كونه محتاج إليهما معاً وهو محال .

( وسابعها ) وهو أنه لا منافاة بين هذين الاستحقاقين لأن السيد إذا قال لعبده : فحفظ المشاع لئلا يفسده السارق . ثم في ذلك الوقت جاء العدو وهصد قتل السيد ، واشتغل العبد بمحاربة ذلك العدو وقتله فذلك الفعل من العبد يستوجب استحقاقه للمدح والتعظيم حيث دفع القتل عن سيده ، ويوجب استحقاقه للذم حيث عرض ماله للسرقة ، وكل واحد من الاستحقاقين ثابت ، والمغضاء يرجعون في مثل هذه الواقعة إلى الترجيح أو إلى النهاية ، فاما أن يقولوا بانعدام أحد الاستحقاقين وزواله فذلك مدفوع في بداهة العقل .

( وثامنها ) أن الموجب لحصول هذا الاستحقاق هو الفعل المتضمن لهذا الظاري إما أن يكون له أثر في جهة اقتضاء ذلك الفعل لذلك الاستحقاق أو لا يكون ، والأول محال لأن ذلك الفعل إنما يكون موجوداً في الزمان الماضي ، فلو كان لهذا الظاري أثر في ذلك الفعل الماضي فكان هذا إقناعاً للتأثير في الزمان الماضي وهو محال ، وإن سم يكن لظاري أثر في اقتضاء ذلك الفعل السابق لذلك الاستحقاق وجب أن يفي ذلك الاقتضاء كما كان وأن لا يزول ولا يقال ثم يجوز أن يكون هذا الظاري سائعاً من ظهور الأثر على ذلك السابق ، لانا نقول : إذا كان

هذا الطاريء لا يمكنه أن يعمل بجهة اقتضائه ذلك الفعل السابق أصلاً والبيئة من حيث إيقاع الأثر في الماضي محال ، واندفاع اثر هذا الطاريء ممكن في الجملة كان لمضي عن هذا التدبير أقوى من هذا الحادث فكان الماضي يدفع هذا الحادث أولاً من العكس .

( وتأسعها ) أن هؤلاء المعتزلة يقولون : إن شرب جرعة من الخمر يحبط ثواب الإيمان وطاعة سبعين سنة على سبيل الإحلاص ، وذلك محال ، لأننا نعلم بالضرورة أن ثوب هذه الطاعات أكثر من عقاب هذه المعصية الواحدة ، والأعظم لا يحبط بالأقل ، قال الحنبلاني : إنه لا يتبع أن تكون الكبيرة الواحدة اعظم من كل طاعة ، لأن معصية الله تعظم على قدر كثرة معصيه وإساءته ، كما أن استحقاق قيام الربانية وقدر بابه وملكه ويغني عن النهاية العظيمة اعظم من قيامه بحقه لكثرة معصيه ، فإذا كانت نعم الله على عباده بحيث لا تصبغ عطفاً وكثرة ثم يتبع أن يستحق على المعصية الواحدة العقاب العظيم الذي يؤتى على ثواب حملة الطاعات . وانعام أن هذا العذر ضعيف لأن تلك إذا عظمت نعمه على عبده ثم إن ذلك العبد قدم بحق عبوديته خمسين سنة ثم إنه كسر رأس فلم ذلك الملك قصداً ، فلو أحبط ملك جميع طاعاته بسبب ذلك القدر من الجرم فكأن أحد بدمه وبسبه إلى نيك الأصفاء والقنوة ، ومعلوم أن جمع لمعاصي بالسبب إلى جلال الله تعالى أقل من كسر رأس القنم ، فظهر أن ما قالوه على خلاف قياس العقول .

( وعشرهما ) أن إيمان ساعة يهدم كفر سبعين سنة ، بالإيمان سبعين سنة كيف يهدم تصدق ساعة ، وهذا محال يقبض العقل والله اعلم . عهده حملة الدلائل العقلية على فساد القول بالمحاطة ، في غمك المعتزلة بهذه الآية فنقول : قوله تعالى ( لا ينظروا حين صدقناكم بللى والأذى ) يفتعل أمرين ( أحدهما ) لا تأثروا به باطلاً ، وذلك أن يسوي بالصدقة السريه واسمعة . فتكون هذه الصدقة حين وجدت حصلت باطلاً . وهذا لأوّل لا يضرنا ثانية .

♦ الوجه الثاني ♦ أن يكون المراد بالباطل أن يؤتى بها على وجه يوجب الثواب . ثم بعد ذلك إذا تبعت بالثمن والأذى صار عقاب المر والأذى مزيلاً لثواب تلك الصدقة ، وعلى هذا الوجه ينضمم انتمسك بالآية ، فلم كان حمل اللفظ على هذا الوجه الثاني أولى من حمله على الوجه الأول واعلم أن آية تعالى ذكر لذلك مثلي ( أحدهما ) يطبق الاحتمال الأول ، وهو قوله ( كالذي ينفق ماله رياء الناس ولا يؤمن بالله ) ( إذ من المعلوم أن المراد من كونه عملاً هذا باطلاً أنه دخل في الوجود باطلاً ، لا أنه دخل صحيحاً ، ثم يزول ، لأن النافع من صحة هذا العمل هو الكفر ، والكفر مقارن له ، فيمتنع دخوله صحيحاً في الوجود . فهذا المثل يشهد لما ذهبنا إليه من التاويل ، وأما المثل الثاني وهو الصفوان الذي وقع عليه عبار وتراب ثم أصابه وابل . فهذا يشهد لتأويلهم ، لأنه تعالى جعل التاويل مزيلاً لذلك الغبار بعد وقوع الغبار على



الصنفان فكذلك هنا يجب أن يكون الممن والأذى مريبين للأجر والثواب بعد حصول استحقاق الآخر ، إلا أن لنا أن نقول : لا نسلم أن المشبه بوقوع الغدير على الصنفان حصول الأجر للكافر ، بل المشبه بذلك صدور هذا العمل الذي لولا كونه مقروناً بالثبته الخامسة لكان موجباً لحصول الأجر والثواب ، فالمشبه بالثواب الواقع على الصنفين هو ذلك العمل الصادر منه ، وحل الكلام على ما ذكرناه أولاً ، لأن الغدير إذا وقع على الصنفان لم يكن منتصباً به ولا غائصاً فيه البتة ، بل كان ذلك الاتصال كالانفصال ، فهو في مرأى العين متصل ، وفي الحقيقة غير متصل ، فكذلك الانفاق الغرور بالممن والأذى ، يرمي في الظاهر أنه عمل من أعمال البر ، وفي الحقيقة ليس كذلك ، يظهر أن استدلالهم بهذه الآية ضعيف ، وأما الحجة العقلية التي تمسكوا بها فقد بيا أنه لا منافاة في الجمع بين الاستحقاقين . وأن مضمي ذلك الجمع إما الترجيح وإما المهادنة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال ابن عباس رضي الله عنهما : لا تبطلوا صدقاتكم بالممن على الله بسبب صدقاتكم ، وبالأذى كذلك البائل ، وقاب القبايقون : بالممن على الغدير ، وبالأذى الفقير ، وقول ابن عباس رضي الله عنهما محتمل ، لأن الإنسان إذا اتقى منبجاً بفعله ، ولم يسلك طريقه التواضع والانقطاع إلى الله ، والاعتراف بأن ذلك من فضله ونوفيقه وإحسانه فكان كالخائن عبي الله تعالى وإن كان يقول انشائي أظهر له .

أما قوله ( كالذي ينفق ماله رياء الناس ) ففيه مسكتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الكافي في قوله ( كالذي ) فيه قولان ( الأول ) أنه متعلق بمحذوف والتقدير لا تبطلوا صدقاتكم بالممن والأذى كبطلان الذي ينفق ماله رياء الناس ، فيبين تعالى أن الممن والأذى يبطلان الصدقة ، كما أن النفاق والرياء يبطلانها ، ونحقيق القول فيه أن المنافق والمرائي يأتیان بالصدقة لا لوجه الله تعالى ، ومن يقرن الصدقة بالممن والأذى ، فقد أتى بتلك الصدقة لا لوجه الله أيضاً إذ لو كان غرضه من تلك الصدقة مرضاة الله تعالى لما من على الفقير ولا ذاء ، ثبتت اشتراك الصورتين في كون تلك الصدقة مائتة بها الوجه لله تعالى ، وهذا محقق ما قلناه أن المقصود من الإبطال الاتيان به باطلاً ، لا أن المقصود الاتيان به صحيحاً ، ثم إن الله وأجابه بسبب الممن والأذى .

﴿ والقول الثاني ﴾ أن يكون الكافي في محل النصيب على الحال ، أي لا تبطلوا صدقاتكم مماثلين الذي ينفق ماله رياء الناس .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الرياء مصدر ، كإفراة يقال : رأيت بهاء ومراءاة ، مثل : رعيته

مراعاة ورعاه ، وهو أن ترأى بعملك غيرك . وتحقق الكلام في الرد ، قد تقدم . ثم إنه تعالى لما ذكر هذا النمل أتبعه بالمثل الثاني ، فقال ( فمثلته ) وفي هذا التضمين وجهان ( أحدهما ) أنه عائد إلى السابق ، فيكون المعنى أن الله تعالى شبه المال والمؤذى بالناصر ، ثم شبه المنافق بالحجر ، ثم قال ( كمثل صفوان ) وهو الحجر الأملس ، وحكى أبو عبيد عن الأصمعي أن الصفوان والصفاء والصفوا واحد ، وكل ذلك مقصور ، وقال بعضهم . الصفوان جمع صفوانه ، كمرحان ومرجئة ، وسعدان وسعدانة ، ثم قال ( أصابه وبيل ) الوابل المطر الشديد ، يقال : ولت السماء بيل وبلا ، وأرض موبولة ، أي أصابها وابل ، ثم قال ( فتركه صلباً ) الصلد الأملس اليابس ، يقال : حجر صلد ، وجبل صلد إذا كان براقاً أملس وأرض صلبة ، أي لا تمت شيئاً كالخجر الصلب وصلد الرد إذا لم يور ناراً .

واعلم أن هذا أمر ضربه الله تعالى لعمل المان المؤذى . ولعمل المنافق ، فإن الناس يرون في الظاهر أن هؤلاء أعمالا ، كما يرى الشراب ، على هذا الصفوان ، فإذا كان يوم القيامة اضمحل كله وبطل لأنه تبين أن تلك الأعمال ما كانت لله تعالى ، كما ذهب الناس ما كان على الصفوان من الشراب ، وأما المعزلة فقالوا : إن المعنى أن تلك الصدقة أوجبت الآخر والوثاب ، ثم إن المني والأذى أزالا ذلك الآخر ، كما يزيل الوابل شراب عن وجه الصفوان ، واعلم أن في كفية هذا التشبيه وجهين ( الأول ) ما ذكرنا أن العمل للظاهر كالشراب ، والمال والأذى والمنافق كالصفوان ويوم القيامة كالوابل هذا على قولنا ، وأما عن قول المعزلة فإني والأذى كنولهم .

﴿ الوجه الثاني ﴾ في التشبيه ، قال القفال رحمه الله تعالى ، وجه احتمال آخر ، وهو أن أعمال العباد ذخائر لهم يوم القيامة ، فمن عمل بإخلاص فكأنه طرح بذراً في أرض فهو بضائع له وينمو حتى يحصد ، في وقته ، ويحده وقت حاجته ، والصفوان على بذر المنافق ، ومعلوم أنه لا ينمو فيه شيء ولا يكون فيه ثمر للدر ، والمعنى أن عمل المان والمؤذى والمنافق يشبه إذا طرح بذراً في صفوان صلد عليه غبار قليل ، فإذا أصابه مطر جود بقي مستودعاً بذره خالياً لا شيء فيه ، ألا ترى أنه تعالى ضرب مثل المختص بحة فرد في ربوة ، وإخنة ما يكون فيه أشجار وسبل ، فمن اختص الله تعالى كل كمن عرس مستأنفاً في ربوة من الأرض ، فهو يعمي ثمر غرسه في أوجات الحاجة وهي تؤتى أكلها كل حين ملذذ ربها منضاعة والدة ، وأما عمل المان والمؤذى والمنافق ، فهو كمن يذر في الصفوان الشيء عليه تراب ، فعند الحاجة إلى الزرع لا يجد فيه شيئاً ، ومن اللحدة من طعن في التشبيه ، فقال : إن الوابل إذا أصاب الصفوان جعله صاهراً نقياً نظيفاً عن الغبار والشراب فكيف يجوز أن يشبه الله به عمل المنافق . والجواب أن

وجه التشبيه ما ذكرناه . فلا يعتبر باختلافها فيها وراؤه ، قال القاضي : وأيضاً فوقع التراب على الصفيوان بفيد منافع من وجوه ( أحدها ) أنه أصحح في الاستمرار عليه ( وثانيها ) الانتفاع بها في النعيم ( وثالثها ) الانتفاع به فيها يصل بشئيات . وهذا الوجه الذي ذكره القاضي حسن إلا أن الإجماع على الأول .

أما قوله تعالى ( لا يقدرون على شيء مما كبروا ) فاعلم أن الضمير في قوله ( لا يقدرون ) إلى ماذا يرجع ؟ فيه قولان ( أحدهما ) أنه عائد إلى معلوم غير مذکور . أي لا يقدر أحد من الخلق على ذلك البذر الملقى في ذلك التراب الذي كان على ذلك الصفيوان ، لأنه زال ذلك التراب وذلك ما كان فيه ، فلم يبق لأحد قدرة على الانتفاع بذلك البذر ، وهذا بقوى الوجه الثاني في التشبيه الذي ذكره الفذول رحمه الله تعالى ، وكذا المان والمؤذى والمفنى لا يتفيع أحد منهم بعمله يوم القيامة ( والثاني ) أنه عائد إلى قوله ( كالذي ينفع مائة ) وخرج عن هذا المعنى ، لأن قوله ( كالذي ينفع مائة ) بما أشير به إلى الجنس ، والجنس في حكم العدد . قال القفال رحمه الله - وفيه وجه ثالث : وهو أن يكون ذلك مردوداً على قوله ( لا تطلوا صدقاتكم بالبن والاذى ) فانكم إذا فعلتم ذلك لم تنفروا على شيء مما كبرتم ، فرجع عن الخطاب إلى الغضب ، كقوله تعالى ( حتى إذا كنتم في الغلظ وحرس بهم ) .

ثم قال ( والله لا يهدي القوم المكذرين ) ومعناه على قولهم . سلب الإيمان ، وعلى قول نعتله : إنه تعالى يضلهم عن الشرب وطريق الجنة بسوء اختيارهم .

ثم قال تعالى ( ومن الذين يفتنون أموالهم بمتاع عرضة الله ويقتلوا من أنفسهم كمثل جنة بركة أصابها وابل فأتت أكلها صعقاً فإن لم يصبها وابل فغلغ الله بمتاعهم بصير ) .

اعلم أن الله تعالى ذكر مثل المتفنن الذي يكون ماناً ومؤذياً ذكر مثل المتفنن الذي لا يكون كذلك ، وهو هذه الآية ، وبين تعالى أن عرض هؤلاء المتفننين من هذا الاتفاق أمران ( أحدهما ) طلب مرضاة الله تعالى ، والابتغاء اعتعال من عبثت أي طلبت . وسواء قولك : بغيت واستغيت .

والعرض الثاني هو تثبيت النفس ، وفيه وجوه ( أحدها ) أنهم يوطنون أنفسهم على حفظ هذه طعانه وترك ما يفسدها ، ومن جملة ذلك ترك اتباعها بالمر والأذى . وهذا قول القاضي ( وثانيها ) وتثبيتاً من أنفسهم عند المؤمنين أنها صادقة في الإيمان مخلصه فيه ، وبعضهم قراءة مجاهد ( وتثبيتاً من بعض أنفسهم ) ( وثالثها ) أن النفس لا تثبات لها في موقف العبودية ، ولا إذ صارت مفهورة بالعبادة ، ومعشوقها أمران : الحياة العاجنة والمال ، فإذا كلفت

بإتفاق المال فقد صارت مفهورة من بعض الوجوه ، وإذا كلفت بهذا الروح فقد صارت مفهورة من بعض الوجوه فلا جرم حصل بعض التثبيت ، فلهذا دخل فيه ( من ) التي هي التبعيض ، والمعنى أن من بذل ماله لوجه الله فقد ثبت بعض نفسه ، ومن بذل ماله وروحه فعلاً فهو الذي ثبتها كلها ، وهو المراد من قوله ( وتحاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ) وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف ، وهو كلام حسن وتفسير لطيف ( ورابعها ) وهو الذي خطر ببالي وقت كتابة هذا الموضع : أن ثبات القلب لا يحصل إلا بذكر الله ، على ما قال ( ألا بذكر الله تطمئن القلوب ) فمن أنفق ماله في سبيل الله لم يحصل له اطمئنان القلب في مقام التجلي ، إلا إذا كان إنفاقه لمحض غرض العبودية ، وهذا السبب حكى عن علي رضي الله عنه أنه قال في إنفاقه ( إنما نطمعكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكوراً ) ( ووصف إنفاق أبي بكر فقال ) وما لأحد عنده من نعمة تجزي إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى ( ولمسوف يرضى ) فإذا كان إنفاق العبد لأجل عبودية الحق لا لأجل غرض النفس وطلب الخصر ، فهناك اطمئنان قلبه ، واستقرت نفسه ، ولم يحصل لنفسه منازعة مع قلبه ، ولهذا قال أولاً في هذا الإنفاق ( إنه لطلب مرضاة الله ، ثم أتبع ذلك بقوله ) وتبتأمن أنفسهم ( وخاتمتها ) أنه ثبت في العلوم العملية ، أن تكرير الأفعال سبب لحصول الملكات .

إذا عرفت هذا فنقول : إن من يواظب على الإنفاق مرة بعد أخرى لا ابتغاء مرضاة الله حصل له من تلك المواظبة أمران ( أحدهما ) حصول هذا المعنى ( والثاني ) صيرورة هذا الابتغاء والطلب ملكة مستقرة في النفس ، حتى يصير القلب بحيث لو صدر عنه فعل على سبيل المغفلته والإنفاق رجع للقلب في الحال إلى جناب القدس ، وذلك بسبب أن تلك العبادة صارت كالعادة والخلق للروح ، فلبث العبد بالعبادة لله ، ولا ابتغاء مرضاة الله ، يفيد هذه الملكة المستقرة ، التي وقع التعبير عنها في القرآن بتثبيت النفس ، وهو المراد أيضاً بقوله ( ثبت الله الذين آمنوا ) وعند حصول هذا التثبيت تصير الروح في هذا العالم من جوهر الملائكة الروحية والجواهر القدسية ، فصار العبد كمن قاله بعض المحققين : غالباً حاضراً ، طاعاً مفعلاً ( وسادسها ) قال الزجاج : المراد من التثبيت أنهم يتفكرون جازمين بأن الله تعالى لا يضيع عملهم ، ولا يجيب رجاؤهم ، لأنها مقرونة بالثواب والعقاب والنشور بخلاف المنافق ، فإنه إذا أنفق عد ذلك الإنفاق ضائعاً ، لأنه لا يؤمن بالثواب ، فهذا الجزم هو المراد بالتثبيت ( وسابعها ) قال الحسن وعبد وعطاء : المراد أن المنفق يثبت في إعطاء الصدقة فيضعها في أهل الصلاح والمصاف ، قال الحسن : كان الرجل إذا هم بصدقة ثبت ، فإذا كان قد أعطى ، وإن خالفه أمسك ، قال الواحدي : وإذا جاز أن يكون التثبيت ، بمعنى التثبيت ، لأنهم ثبتوا

أنفسهم في قلب المستحق ، وصرف المال في وجهه ، ثم إنه تعالى بعد أن شرح أن غرضهم من الانفاق هذان الأمران ضرب لانتفاخهم مثلاً ، فقال ( كمثل جنه بريوة أصابها وابل ) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ عاصم وابن عامر ( بريوة ) بفتح الراء وفي المومنين ( إلى ريوة ) وهو لغة ثنية ، والباقيون بقسم لراء فيها ، وهو أن أشهر المعاني ولغة فريش ، وفيه سبع لغات ( ريوة ) بتعقب الحركات الثلاث على الراء ، ( لا رسوة ) بالالف بتعاقب الحركات الثلاث على لراء ، ( لا رير ) والريوة المكان المرتفع ، قال الأصمعي ، وإنني اختاره ( ريوة ) بالقسم ، لأن جمعها لري ، وأصلها من فوخه ، وما الشيء يور إذا ازداد وترفع ، ومنه الرابية ، لأن اجزائها ارتفعت ، ومنه الرير إذا أصابه نفس في جوفه رائد ، ومنه الرية ، لأنه يأخذ الزيادة

واعلم أن المفسرين قالوا البستان إذا كان في ريوة من الأرض كان أحسن وأكثر ريعاً .

والى فيه إشكال ، وهو أن البستان إذا كان في مرتفع من الأرض كان فوق الماء ولا ترتفع إليه أنهار وتضربه الرياح كثيراً فلا يحسن ريعه ، وإذا كان في ودة من الأرض انصببت عليه الأنهار ، ولا يصل إليه إثارة الرياح فلا يحسن أيضاً ريعه ، فإذن البستان إنما يحسن ريعه إذا كان على الأرض المستوية التي لا تكون ريوة ولا ودة ، فإذن ليس المراد من هذه الريوة ما ذكره ، بل المراد منه كون الأرض ضناً حراً ، بحيث إذا نزل المطر عليه انتفخ ورواها ، فإذن الأرض متى كانت على هذه الصفة يكثر ريعها ، وتكمل الأشجار فيها ، وهذا التأويل الذي ذكرته متأكد بدليلين ( أحدهما ) قوله تعالى ( وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت ) والمراد من ربوه ما ذكرناه هكذا بهذا ( والثاني ) أنه تعالى ذكر هذا التل في مقابلة تمل الأول ، ثم كان التل الأول هو الصفوان الذي لا يثمر فيه المطر ، ولا يربو ، ولا ينمو بسبب نزول المطر عليه ، فكان المراد بالريوة في هذا التل كون الأرض بحيث يربو وتنمو ، فهذا ما خطر ببالي وأنه أعلم بمراده .

ثم قال تعالى ( أصابها وابل فانت أكلها ضمعين ) وفيه مسائل

﴿ لمسألة الأولى ﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو ( أكلها ) بالتحريك ، والباقيون بالتشديد ، وهو الأصل ، والأكل بالمضم الطعم لأن من شأنه أن يؤكل قال الله تعالى ( تؤتى أكلها كل حين بدون ريب ) أي ثمرتها وما يؤكل منها ، فالأكل في معنى مثل الطعمة ، وأنت

أَيُّودُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّجِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضِعْفًا فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٦٦﴾

الأنفوس :

فما أكله إن نمتها بغنية ولا جوعه إن جعلها مشرام

وقال أبو زيد : يقال إنه لشو أكل إذا كان له حظ من الدنيا .

﴿ المسألة الثانية ﴾ : فإن الزجاج ( أتت أكلها ضعيف ) يعني مثليين لأن ضعف الشيء ، مثله زائد عليه ، وقبل ضعف الشيء ، مثله قال عطاء : حملت في سنة من الربيع ما يحمل غيرها في سنتين ، وقال الأصم : ضعف ما يكون في غيرها ، وقال أبو مسلم : مثلي ما كان بعهد منها .

ثم قال تعالى ( فإن لم يصيبها وابل فظل ) الظل : مطر صغير النطر ، ثم في المعنى وجوه :

( الأول ) المعنى أن هذه الجنة إن لم يصيبها وابل فيصيبها مطر دون الواابل ، إلا أن ثمرتها باقية بحالها على التقديرين لا ينقص سبب انتفاص المطر وذلك بسبب كرم المنبت ( الثاني ) معنى الآية إن لم يصيبها وابل حتى تضاعف ثمرتها فلا بد وأن يصيبها ظل يعطي ثمرًا دون ثمر الواابل ، فهي على جميع الأحوال لا تخلوا من أن ثمر ، فكذلك من أخرج صدقة لوجه الله تعالى لا يضع كسبه قليلا كان أو كثيرا .

ثم قال ( والله بما تعملون بصير ) والمراد من البصير العليم ، أي هو تعالى عالم بكيفية النفقات وكيفيةها ، والأمور الباعثة عليها ، وأنه تعالى مجاز بها إن خيرا فخير وإن شرا فشر .

قوله تعالى ﴿ أيود أحدكم أن تكون له جنة من نجيل وأعنان تجري من تحتها الأنهار له فيها من كل الثمرات وأصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون ﴾ .

اعلم أن هذا مثل آخر ذكره الله تعالى في حق من يتبع إتفاقه باليمن والأذى ، والمعنى أن يكون للإنسان جنة في غاية الحسن والنهاية ، كثيرة النعم ، وكان الإنسان في غاية العجز عن الكسب وفي غاية شدة الحاجة . وكل أن الإنسان كذلك فله ذرية أيضاً في غاية الحاجة ، وفي غاية العجز ، ولا شك أن كونه محتاجاً أو عاجزاً مظنة الشدة والفتنة ، وتعلق جمع من المحتاجين العاجزين به زيادة حجة على محبة ، فإذا أصبح الإنسان وشاهد تلك الجنة بحرفة بالكلية ، فتنظر كم يكون في قلبه من الغم والحسرة ، والمحنة والبلية تارة بسبب أنه ضاع مثل ذلك المملوك الشريف النفس ، وثانياً بسبب أنه بقي في الحاجة والشدة مع العجز عن الاكتساب واليأس عن أن يدفع إليه أحد شيئاً ، وثالثاً بسبب تعلق غيره به ، ومطالبهم إياه بوجوه البغية ، فكذلك من أنعم لأهل الله ، كان ذلك نظيراً للجنة المذكورة وهو يوم القيامة ، كذلك الشخص العجز الذي يكون كل اعتدائه في وجوه الانتفاع على تلك الجنة ، وأما إذا أعقب إتفاقه باليمن أو بالأذى كان ذلك كالأحصار الذي يحرق تلك الجنة ، ويعصف الحسرة والحيرة والندامة فكذلك هذا المال المؤذي إذا قدم يوم القيامة ، وكان في غاية الاحتياج إلى الانتفاع بثواب عمله ، ثم يجد هناك شيئاً ينبغي لا محالة في أعظم غم ، وفي أكمل حسرة وحيرة ، وهذا المثل في غاية الحسن ، ونهاية الكمال ، ولندكر ما يتعلق بالمناظرة لآية .

أما قوله ( أيود أحدكم ) فيه مسكتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ **الأيود** ، هو المنفعة الكاملة

﴿ المسألة الثانية ﴾ **الهمزة في ( أيود )** استشهد لأجل الإنكار . وإما قال ( أيود ) ولم يقل أيود لأننا ذكرنا أن المودة هي المحبة التامة ومعلوم أن محبة كل أحد لعدم هذه الحالة محبة كاملة تامة فلما كان الحاصل هو مودة عدم هذه الحالة ذكر هذا اللفظ في جانب الثبوت فقال ( أيود أحدكم ) حصول مثل هذه الحالة تنبيهاً على الإنكار التام ، والنفرة البالغة إلى الحد الذي لا مرتبة فوقه .

أما قوله ( جنة من نخيل وأعناب ) فاعلم أن الله تعالى وصف هذه الجنة بصفات ثلاث :

﴿ الصفة الأولى ﴾ **كون من نخيل وأعناب** ، واعلم أن الجنة تكون محتوية على النخيل والأعناب ، ولا تكون الجنة من النخيل والأعناب إلا أن بسبب كثرة النخيل والأعناب ، صار كأن الجنة إنما تكون من النخيل والأعناب ، وإما خصص النخيل والأعناب بالذكر لأنها أشرف الفواكه ولاها أحسن الفواكه مناظر حين تكون باقية على أشجارها .

﴿ والصفة الثانية ﴾ قوله ( تجري من تحتها الأنهار ) ولا شك أن هذا سبب لزيادة الحسن في هذه الجنة .

﴿ والصفة الثالثة ﴾ قوله ( له فيها من كل الثمرات ) ولا شك أن هذا يكون سبباً لكمال حال هذا الملبستان فهذه هي الصفات الثلاثة التي وصفها الله تعالى هذه الجنة بها ، ولا شك أن هذه الجنة تكون في غاية الحسن ، لأنها مع هذه الصفات حسنة الرؤية والمنظر كثيرة النفع والربيع ولا تمكن الزيادة في حسن الجنة على ذلك ، ثم إنه تعالى بعد ذلك شرع في بيان شدة حاجة المالك إلى هذه الجنة ، فقال ( وأصابه الكبر ) وذلك لأنه إذا صار كبيراً ، وعجز عن الاكتساب كثرت جهات حاجاته في مطعمه ، وملبسه ، ومسكنه ، ومن يقوم بخدمته ، وتحصيل مصالحه ، فإذا تزايدت جهات الحاجات وتناقصت جهات الدخل والكسب ، إلا من تلك الجنة ، فسيقتف يكون في نهاية الاحتياج إلى تلك الجنة .

فان قيل : كيف عطف ( وأصابه ) على ( أيود ) وكيف يجوز عطف الماضي على المستقبل .

فلما الجواب عنه من وجوه ( الأول ) قال صاحب الكشف ( الواو ) للحال لا للعطف ، ومعناه ( أيود أحدكم أن تكون له جنة ) حال ما أصابه الكبر ثم إنها تحرف .

( والجواب الثاني ) قال الفراء : وددت أن يكون كذا ووددت لو كان كذا فحسب العطف على المضي ، كأنه قيل : أيود أحدكم إن كان له جنة وأصابه الكبر .

ثم إنه تعالى زاد في بيان احتياج ذلك الإنسان إلى تلك الجنة فقال ( وله ذرية ضعفاء ) والمراد من ضعف الذرية : الضعف بسبب الصغر والطفولية ، فيصير المعنى أن ذلك الإنسان كان في غاية الضعف والحاجة إلى تلك الجنة بسبب الشيخوخة والكبر ، وله ذرية في غاية الضعف والخلجة بسبب الطفولية والصغر .

ثم قال تعالى ( فأصابتها أعصار فبه نزل فاحترقت ) والأعصار ريح ترتفع وتستدير نحو السماء كأنها عمود ، وهي التي يسميها الناس الزوبعة ، وهي ريح في غاية الشدة ومنه قول شاعر :

إن كث ريحاً فقد لاقيت إعصاراً

والقصود من هذا المثل بيان أنه يحصل في قلب هذا الإنسان من الغم والحزن والحسرة والحيرة ما لا يعلمه إلا الله ، فكذلك من أتى بالأعمال الحسنة ، إلا أنه لا يقصدها وجه الله ،



يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ مِنْ حَيْثُ كُنْتُمْ وَغَيْرَ الْآرِضِ وَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَّ فَبِهِ تُتَفَقَرُونَ وَلَسْتُ بِأَخِطِّبُهُ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَنِّي حَمِيدٌ ﴿١٢٧﴾

بل يظن بها أمور أخرجها عن كونها موجهة للشواهد ، فحين يقدم يوم القيامة وهو حينئذ في غاية الحاجة ونهاية العجز عن الاكتساب عطمت حسبه وقناعت حيرته ، ونظير هذه الآية قوله تعالى ( وبدا لهم من الله ما لم يكتروا يحسبون ) وقوله ( وقدعنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً ) .

ثم قال ( كذلك بين الله لكم الآيات ) أي كما بين الله لكم آياته ودلالته في هذا الباب ترمياً ونهياً كذلك بين الله لكم آياته ودلالته في سائر أمور الدين ( لعلكم تتفكرون ) وفيه مسائلتان .

﴿ المسألة الأولى ﴾ أن . لعل ، للترجي وهو لا يليق بالله تعالى .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أن المعتزلة تمسكوا به في أنه يدل على أنه تعالى أراد من الكل الإيمان وقد تقدم شرح هاتين الآيتين مراراً .

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله من حيث كنتم وما كنتم من الأرض ولا تتبعوا الهوى منته تتفكرون ولستم بأخذبهم إلا أن تفعضوا فيه واعلموا أن الله غني حميد ﴾ .

اعلم أنه رغب في الاتفاق ، ثم بين أن الاتفاق على قسمين . منه ما يتبعه الحق والأدب ، ومنه ما لا يتبعه ذلك .

ثم إنه تعالى شرح ما يتعلق بكل واحد من هذين القسمين ، وضرب لكل واحد منهما مثلاً يكشف عن المعنى ويوضح المقصود منه على أبلغ الوجوه .

ثم إنه تعالى ذكر في هذه الآية أن المال الذي أمر بالتفقه في سبيل الله كيف ينبغي أن يكون فقال ( اتقوا من طيات ما كنتم ) واختلغوا في أن قوله ( اتقوا ) المراد منه ماذا فقال الحسن : المراد من الزكاة المقرضة وقال قوم : المراد منه التطوع وقال ثالث : إنه يتناول الفرض والتفعل ، حجة من قال المراد منه الزكاة المقرضة أن قوله ( اتقوا ) أمر وظاهر الأمر

للمرجوب والإيفاق الواحد ، ليس إلا الزكاة ومساثر النفقات الواجبة ، حجة من قال المراد صدقة انتطوع ما روي عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه والخمين وعجاهد : أنهم كانوا يتصدقون مشواً لئلا يرحمهم وردني ، أمولهم فأنزل الله هذه الآية ، وعن ابن عباس رضي الله عنهما ، جاء رجل ذات يوم بعثني حشمت فوضعه في المسافة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : بش ما صعب صاحب هذا ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، حجة من قال القرض والفضل داخلان في هذه الآية أن مفهوم من الأمر ترصيع صاحب الفعل على جانب الترك من غير أن يكون فيه بيان أن يجوز ترك أو لا يجوز ، وهذا المفهوم فليس مشترك بين القرض والتقصير ، فوجب أن يكونا داخلين تحت الأمر .

إذا عرفت هذا فنقول : أما على القول الأول وهو أنه للمرجوب يتصرف عليه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ ظاهر الآية يدل على وجوب الزكاة في كل مال يكتسبه الإنسان . فيدخل فيه زكاة التجارة ، وزكاة الذهب والفضة ، وزكاة النعم ، لأن ذلك مما يوصف بأنه مكتسب ، ويدل على وجوب زكاة في كل ما تنبت الأرض ، على ما هو أنشأ من صنعة رعيه الله ، واستدلالة هذه الآية ظاهر جداً ، إلا أن مخالفه حصص هذا المصوم بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : ليس في الخضروات صدقة ، وأيضاً مذهب أبي حنيفة أن إخراج الزكاة من كل ما أنبتته الأرض واجب قليلاً كان أو كثيراً وظاهر الآية يدل على قوله إلا أن مخالفه حصص هذا المصوم بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلفوا في المراد بالطيب في هذه الآية على قولين

﴿ القول الأول ﴾ أنه اخيد من المال دون الردية ، فأعني إعطاء الطيب على الجيد على سبيل الاستعارة ، وعلى هذا التفسير فالمراد من الحبيث المذكور في هذه الآية الردية .  
﴿ والقول الثاني ﴾ وهو عيون ابن مسعود وعجاهد : أن الطيب هو الحلال ، والحبيث هو حبيث الأول وجوه .

﴿ الحجة الأولى ﴾ إنما ذكرنا في سبب القول أنهم يتصدقون مردية ، أموهة ، ذلت الآية وذلك يدل على أن المراد من الطيب الخيد .

﴿ الحجة الثانية ﴾ أن المحرم لا يجوز أخذه لا باعتراض ولا بعد إعراض ، ولذا قد دل على أن الحبيب يجوز أخذه بالإعراض قال الفقهاء رحمه الله ، ويمكن أن يحاب عنه بأن المراد من الإعراض المساحة وترك الاستغناء ، فيكون المعنى : ولنستم بأخذه وأنتم تعلمون أنه محرم إلا أن ترصعوا أنفسكم أحد الحرام ، ولا تبالوا من أي وجه أخذتم المال ، أمن حلاله أو من حرامه .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ أن هذا القول متأيد بقوله تعالى ( لن تشاوروا البر حتى تشفون مما

نحوه ( وذلك يدل على أن المراد بالطيبات : الأشياء النفيسة التي يستطاب ملكها ، لا الأشياء الخسيسة التي يجب على كل أحد دفعها عن نفسه وإخراجها عن بيت ، واحتج لناسي للقول الثاني فقال : أجمعا على أن المراد من الطيب في هذه الآية إما الجيد ، وإما الحلال ، فإذا بطل الأول تعين الثاني ، وإذا قلنا إنه بطل الأول لأن المراد لو كان هو الجيد لكان ذلك أمراً باتفاق مطلق الجيد سواء كان حراماً أو حلالاً وذلك غير حائز والزام المتخصص خلاف الأصل ، وثبت أن المراد ليس هو الجيد بل الحلال ، ويمكن أن يذكر فيه قول ثالث وهو أن المراد من الطيب هنا ما يكون طيباً من كل الوجوه فيكون طيباً بمعنى الحلال ، ويكون ضيماً بمعنى الجودة ، وليس لغائل أن يقول حل اللفظ المشترك على مفهومه لا يجوز لأننا نقول الحلال إنما سمي طيباً لأنه يستطبه العقل والدين ، والجيد إنما يسمى طيباً لأنه يستطبه الجمل والشهوة ، فمعنى الاستطابة مفهوم واحد مشترك بين اتضمين ، فكان اللفظ معمولاً به ، إذا ثبت أن المراد منه الجيد الحلال فنقول : الأموال الزكائية إما أن تكون كلها شريفة أو كلها حسيمة أو تكون متوسطة أو تكون مختلطة ، فإن كان الكل شريفاً كان لماخوذ بحساب الزكاة كذلك ، وإن كان الكل حسيماً كان الزكاة أيضاً من ذلك الخسيس ولا يكون خلافاً للآية لأن الماخوذ في هذه الحالة لا يكون حسيماً من ذلك المال بل إن كان في المال جيد ودي ، فحيث يقال للإنسان لا تجعل الزكاة من دية ، ذلك وأما إن كان المال مختلطاً فالواجب هو الوسط قال مجاهد فعاد بن جابر حين رآه إلى اليمن أعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم وإياك وكراثم أموالهم ، هذا كله إذا قلنا المراد من قوله ( أنفقوا من طيبات ما كسبتم ) الزكاة الواجبة ، أما على القول الثاني وهو أن يكون المراد منه صدقة التطوع ، أو قلنا المراد منه الاتفاق الرجب والتطوع ، فنقول : إن الله تعالى ندمهم إلى أن يتمسوا إليه بأفضل ما يملكونه ، كمن غرت إلى السلطان الكبير بتحفة واحدة ، فإنه لا بد وأن تكون تلك التحفة أفضل ما في ملكه وأشرفها ، فكذلك هنا ، بقي في الآية سؤال واحد ، وهو أن يقال ما القادة في كلمة ( من ) في قوله ( وما أخرج لكم من الأرض ) .

( وجوبه ) بتفسير الآية : أنفقوا من طيبات ما كسبتم ، وأنفقوا من طيبات ما أخرجنا لكم من الأرض ، إلا أن ذكر الحبيبات لما حصل مرة واحدة حذف في المرة الثانية لدلالة المرة الأولى عليه .

أما قوله تعالى ( ولا تيمسوا الحبيبات ) ففيه حسنان :

❖ المسألة الأولى ❖ يقال : أتمته ، وجمته ، وثامته ، كله بمعنى قصده قال الأعشى :  
تيمست قبسا وكم دونه من الأرض من مهمه ذي شرف

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ ابن كثير وحده ( ولا تيمموا ) بتشديد التاء لأنه كان في الأصل ثلثان تاء المحاطية ، وتاء الفعل فادغم أحدهما في الأخرى ، والياثرون يفتح أثناء جمعته وعلى هذا الخلاف في أخواتها . وهي ثلاثة وعشرون موضعاً : لا تفرقوا ، توفاهم ، تعاونوا ، تفرق بكم ، تلقف ، تولوا ، تازعوا ، توبصون ، فان تولوا ، لا تكلم ، تلقونه ، تبرجن ، تبدل ، تصرون ، تحبسوا ، تذبذبا ، لتعارفوا ، تميز ، تخبرون ، تلهي ، تلقى ، تنزل الملائكة ، ومهنا محار :

﴿ البحث الأول ﴾ قال أبو علي : هذا الإدغام غير جائز ، لأن المدغم يسكن وإذا سكن لزم أن تلب همزة الوصل عند الابتداء به ، كما حليت في أمثلة الماضي نحو : إذا رأته ، وأرأيتهم وأطربنا . لكن أجمعوا على أن همزة الوصل لا تدخل على المضارع .

﴿ البحث الثاني ﴾ اختلفوا في التاء المحذوفة على قراءة الجماعة ، فقال بعضهم : هي التاء الأولى وسيبويه لا يسقط إلا الثانية ، والفرء يقول : أيها أسففت جاز لتبابة الباقية عنها .

أما قوله تعالى ( منه تنفقون ) .

فأعلم أن في كيفية نظم الآية وجهين ( الأول ) أنه تم الكلام عند قوله ( ولا تيمموا الخبيث ) ثم ابتدأ ، فقال ( منه تنفقون ولستم بأخذيه إلا أن تغمضوا فيه ) ففوله ( منه تنفقون ) استغناء عن سبيل الإنكار ، والمعنى . أنه تنفقون مع أنكم لستم بأخذيه إلا مع الإغماض ( والثاني ) أن الكلام إنما يتيم عند قوله ( إلا أن تغمضوا فيه ) ويكون الذي مضى . والتقدير : ولا تيمموا الخبيث منه الذي تنفقونه ولستم بأخذيه إلا بالإغماض فيه ، ونظيره إضمار التي في قوله تعالى ( فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها ) ( المعنى الوثقى التي لا انفصام لها ) .

أد قوله تعالى ( ولستم بأخذيه إلا أن تغمضوا فيه ) فيه مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ الإغماض في اللغة غمض البصر ، وإطباق جفن على جفن وأصله من الغموض ، وهو الحفاء يقال . هذا الكلام غمض أي خفي الإدراك والغمض المتطامن الخفي من الأرض .

﴿ المسألة الثانية ﴾ في معنى الإغماض في هذه الآية وجوه ( الأول ) أن المراد بالإغماض مهنا المسخلة ، وذلك لأن الإنسان إذا رأى ما يكره أغمض عينه لئلا يرى ذلك ثم كثر ذلك

أَنشَيْطَانٌ يَّعِدُّكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلاً وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢٨﴾

حتى جعل كل نواز وسادة في البيع وغيره إغواءاً ، فقوله ( ولستم بأخذبه إلا أن نعضوا فيه ) يقول لو أهدى إليكم مثل هذه الأشياء لما أخذتموها إلا على استعيا وغيص ، فكيف ترضون لي ما لا ترضونه لأنفسكم ( والثاني ) أن يحمل الأغصاء على المتعدي كما تقول : عمصت بصر الميت وعمصته والمعنى ولستم بأخذبه إلا إذا اغمصتم بصر البائع يعني أمرتموه بالأغصاء والخط من لئيم .

ثم ختم الآية بقوله ( واعلموا أن الله غني حيد ) والمعنى أنه غني عن صدقاتكم . ومعنى حيد ، أي محصور على ما أنعمه بآليان وفيه وجه آخر ، وهو أن فوته ( غني ) كالتهديد على إعطاء الأشياء الرديئة في الصدقات ( حيد ) بمعنى حامد أي ما أهدكم على ما فعلتموه من الخيرات وهو كقولك ( فأولئك كان سعيهم شكوراً ) .

قوله تعالى ﴿ الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً واقه واسع عليهم ﴾

اعلم أنه تعالى لما رغب الإنسان في إتفاق أجود ما يملكه حذره بعد ذلك من وسوسة الشيطان فقال ( الشيطان يعدكم الفقر ) أي يقال إن أنفقت الأجود صرت فقيراً فلا تبال بقوله فإن الرحمن ( يعدكم مغفرة منه وفضلاً ) وفي الآية مثل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اختلفوا في الشيطان فقيل إلبس وقيل سائر الشياطين وقيل شياطين الجن والإنس وقيل النفس الأمارة بالسوء .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الموعد يستعمل في الخير والشر ، قال الله تعالى ( النار وعذابي الذين كفروا ) ويمكن أن يكون هذا محمولاً على التهمك ، كما في قوله ( فيشرهم بعذاب أليم ) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الفقر والفقر لغتان ، وهو الضعيف بسبب قلة المال وأصل الفقر في اللغة كسر الفقار ، يقال : رجل فقر وفقر إذا كان مكسور الفقار ، قال طرفة .  
انني نسيت بمرهون فقر

قال صاحب الكشف: قرئ: أفقر بالفقر والفقر بفتحين .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ : أما الكلام في حقيقة الوسوسة - فقد ذكرناه في أول الكتاب في تفسير ( أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ) روى عن ابن مسعود رضي الله عنه : إن للشيطان لغة وهي الإيحاء بالشر ، وللصمتة وهي الوعد بالخير ، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله ومن وجد الأول فليتحول بالله من الشيطان الرجيم ، وفراً هذه الآية وروى الحسن ، قال بعض المهاجرين : من سره أن يعلم مكان الشيطان منه فليتأمل موضعه من المكان الذي منه يجد الرغبة في فعل المكر ،

أما قوله تعالى ( ويأمركم بالفحشاء ) فيه وجوه ( الأول ) أن الفحشاء هي البخل ( ويأمركم بالفحشاء ) أي ويغريكم على البخل إغراء الأمر للمأمور والفاحش عند العرب البخل ، قال طرفة .

أرى الموت يعمى الزكراء وبصطفي عفيفة مال الفاحش المتشدد

ويعلم منقول من عام فلان إلى الثابت إذا تشبهه وأرد بالفاحش البخل ، قال تعالى ( وإنه لحب الخير لشديد ) وقد نبه الله تعالى في هذه الآية على نعيمة وهي أن الشيطان يغويه أولاً بفقر ثم يتوصل به إلى التحويل إلى أن يأمره بالفحشاء ويغريه بالبخل ، وذلك لأن البخل صفة مضمومة عند كل أحد فالشيطان لا يمكنه تحميم البخل في عيبه إلا بتدريج تلك المقدمة ، وهي التحويل من الفقر .

﴿ الوجه الثاني ﴾ في تفسير الفحشاء ، وهو أنه يقول : لا تفعل الخير من ماله في طاعة الله فلا تصير فقيراً ، فإذا أطاع الرجل الشيطان في ذلك زاد الشيطان في يمنعه من الإنفاق في الكفاية حتى لا يبقى لا أجيد ولا الرادي وحتى يبيع حقوق الواجبه ، فلا يؤدي الزكاة ولا يصل الرحم ولا يرد الوديعة ، فإذا صار هكذا سقط وقع الذنوب عن قلبه وبصر غير مبال بارتكابها ، وهناك يتبع الخرف ويصير مقدماً على كل الذنوب ، وذلك هو الفحشاء وتحقيقه أن لكل خلق طرفين ووسطاً فالطرف الكامل هو أن يكون بحيث يذل كل ما يملكه في سبيل الله الخيد والردي والطرف الفاحش التافه لا يتقن شيئاً في سبيل الله لا أجيد ولا الردي ، والأمر المتوسط أن يبخل بأجيد ويفرق الردي ، فالشيطان إذا أراد نفعه من الطرف الفاضل إلى الطرف الفاحش ، لا يمكنه إلا بأن يحرمه إلى الوسط ، فإن عصي الإنسان الشيطان في هذا المقام انقطع طمعه عنه ، وإن أطاع فيه طمع في أن يحرمه من الوسط إلى الطرف الفاحش - فلو لم يبق له فائدة تعالى ( يعدكم الفقر ) والطرف الفاحش قوله ( ويأمركم

بالصحةاء ) ثم لما ذكر سبحانه وتعالى درجات وسوسة الشيطان أودعها بذكر الهامات الرحمن فقال ( والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً ) فالمغفرة إشارة إلى منافع الآخرة . والفضل إشارة إلى ما يحصل في الدنيا من الخلق . ووردى عنه بطلان أن الملك يبدى كل ليلة : اللهم أعط كل مصق خلعاً وكل عمال ثلثاً .

وفي هذه الآية نظيفة وهي أن الشيطان يعدك الفقر في غداً ديناك ، والرحمن يعدك المغفرة في غداً عذابك ، ووعد الرحمن في غداً العصى أولى بالفيتور من وجوه ( أحدهم ) أن وجدان غداً الدنيا مشكوك فيه ، وجدان غداً لعصى مضطرب به ( وثانيها ) أن بتقدير وجدان غداً الدنيا ، فقد بقي المال المبحول به ، بل لا يبقى وعده وجدان غداً العصى لا بد من وجدان المغفرة الموعود بها من غداً الله تعالى ، لأنه الصادق الذي يتمم وجود الكذب في كلامه ( وثالثها ) أن بتقدير بقاء المال المحلول به في غداً الدنيا ، فقد ينسكن الإنسان من الانتفاع به وقد لا يتمكن إما بسبب خوف أو مرض تشتت بجهل أمر ووعد وجدان غداً العصى مدعي مغفرة الله وفضله وإحسانه ( ورابعها ) أن بتقدير حصول الانتفاع بذلك المحلول به غداً لا بد أن ذلك الانتفاع ينقطع ولا يبقى ، وأما الانتفاع بمغفرة الله وفضله وإحسانه فهو الباقي الذي لا ينقطع ولا يروى ، ووجهها : أن الانتفاع بفوائد الدنيا مضروب بالمصارف ، فلا ترى شيئاً من الفوائد إلا ويكون سبباً للمحنة من أنفس وجهه بخلاف ما هو الأحبة فيها خائفة من النوائب ، ومن تأمل فيها ذكرناه علم أن الانتفاع نوعه الرحمن بالمصالح والمغفرة أولى من الانتفاع بوعده الشيطان .

إذا عرفت هذا حق : أمر بالمعصية ككثير الذنوب كما قال ( خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها ) وفي الآية لفظان يدلان على كمال هذه المغفرة ( أحدهما ) لتكرار لفظ المغفرة ، والثاني مغفرة أي مغفرة ( والثاني ) قوته ( مغفرة منه ) فقوله ( منه ) يدل على كمال حال هذه المغفرة لأن كمال كرمه وبهاية حرمه معلوم لجميع العقلاء ، ويكون المغفرة منه معلوم أيضاً لكل أحد فلما خص هذه المغفرة بأهلها منه علم أن المقصود تعظيم حال هذه المغفرة ، لأن معظم ما يعطى يدل على عظم العطية ، وكمال هذه المغفرة يحتمل أن يكون المراد منه ما فاته في آية أخرى ( فأوفيك ببدل الله سيئاتهم حسنة ) ويحتمل أن يكون المراد منه أن يعطيه شعباً في عمران ذنوب سائر المؤمنين ، ويحتمل أن يكون كمال تلك المغفرة أمراً لا يعين إليه عقله ما دنا في دار الدنيا فمدن تفاصيل أحوال الآخرة أكثرها محبوبة عنا ما دنا في الدنيا ، وأما معنى الفضل فهو الخلف المعجل في الدنيا . وهذا الفضل غنم غنم وحوا ( أحدهم ) أن المراد من هذا الفضل الفضيلة الخاصة للعلم وهي فضيلة الجود والسخاء . وذلك لأن مراتب السعادة ثلاث : نفسانية ، وبدنية ، ونجارية . وملك المال من الفضائل الخارجية وحصول

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا  
أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿١٢٩﴾

خلق الجود والسحاوة من الفضائل النفسانية واجمعوا على أن أشرف هذه المراتب الثلاث :  
السعادات النفسانية ، وأخسها السعادات الخارجية فحتى لم يحصل إتفاق الممال كانت السعادة  
الخارجية حاصلة ، والقيضة النفسانية معها حاصلة ومتى حصل الإتفاق حصل الكمال  
النفساني والنفصان الخارجي ولا شك أن هذه الحالة أكمل ، فثبت أن مجرد الإتفاق يقتضي  
حصول ما وعد الله به من حصول الفضل ( والثاني ) وهو أنه متى حصل ملكة الإتفاق زالت  
عن الروح هيئة الإستغفال بلذات الدنيا والتهالك في مطلبها ، ولا مانع للروح من تحلي نور  
جلال الله لها إلا حب الدنيا ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام : «لولا أن الشياطين يوجعون  
إلى قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السموات» وإذا زال عن وجه القلب غبار حب الدنيا  
استداراً بأنوار عالم القدس وصار كالنوكب الدرري والتحق بأرواح الملائكة ، وهذا هو الفضل  
لا غير ( والثالث ) وهو أحسن الوجوه : أنه مهما عرف من الإنسان كونه متفصلاً لأمواله في وجوه  
الحيرات مالت القلوب إليه فلا يقاها يقوته في مطالبه ، فحينئذ تفتح عليه أبواب الدنيا ، ولأن  
أولئك الذين أنفق ماله عليهم يعينونه بالدعاء والهمة فيفتح الله عليه أبواب الخير .

ثم ختم الآية بقوله ( والله واسع عليم ) أي أنه واسع المغفرة ، قادر على إغنائكم ،  
وإخلاص ما تنفقونه ، وهو علم لا يخفى عليه ما تنفقون ، فهو يخلقه عليكم .

قوله تعالى ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا  
أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية المقدمة أن الشيطان يعد بالفقر ويأمر بالفحشاء ، وأن  
الرحمن يعد بالمغفرة والفضل نيه على أن الأمر الذي لأجله وجب ترجيح وعد الرحمن على وعد  
الشيطان هو أن وعد الرحمن ترجحه الحكمة والعقل ، ووعد الشيطان ترجحه الشهوة والنفس  
من حيث إنها بأمران بتحصيل اللذة الحاضرة واتباع أحكام الحيوان والوهم ، ولا شك أن  
حكم الحكمة والعقل هو الحكم الصادق المبرأ عن الزيف والخلل ، وحكم الحس والشهوة  
والنفس توقع الإنسان في اليلاء والمنعة ، فكان حكم الحكمة والعقل أولى بالقبول . فهذا هو  
الإشارة إلى وجه النظم بقي في الآية مسائل :



﴿ السقفة الأولى ﴾ المراد من الحكمة إما العلم وإما فعل الصواب يروى عن مقاتل أنه قال : تفسير الحكمة في القرآن على أربعة أوجه ( أحدها ) مواعظ القرآن ، قال في البقرة ( وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به ) يعني مواعظ القرآن وفي النساء ( وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة ) يعني المواعظ ، ومثلها في آل عمران ( وثانيها ) الحكمة بمعنى الفهم والعلم ، ومنه قوله تعالى ( وآتيناكم حبيباً ) وفي لقمان ( ولقد آتينا لقمان الحكمة ) يعني الفهم والعلم وفي الانعام ( أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم ) ( وثالثها ) الحكمة بمعنى النبوة في النساء ( فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة ) يعني النبوة ، وفي ص ( وآتينا الحكمة وفصل الخطاب ) يعني النبوة ، وفي البقرة ( وآتاه الله الملك والحكمة ) ( ورابعها ) القرآن بما فيه من عجائب الأسرار في النحل ( ادع الى سبيل ربك بالحكمة ) وفي هذه الآية ( ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً ) وجميع هذه الوجوه عند التحقيق نرجع إلى العلم ، ثم نأمل أيها المسكين فليته تعالى ما أعطي إلا القليل من العلم ، قال تعالى ( وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ) وسمى الدنيا بلسرها قليلاً ، فقال ( قل متاع الدنيا قليل ) وانظروكم مقدار هذا القليل حتى تعرف عظمة ذلك الكثير ، والبرهان العقلي أيضاً يطابقه لأن الدنيا متناهية المقدار ، متناهية المدة ، والعلوم لا نهاية لمراتبها وعددها ومدة بقائها ، والسعادة المحاصلة منها ، وذلك يثبتك على فضيلة العلم ، والاستقصاء في هذا الباب قد مر في تفسير قوله تعالى ( وعلم آدم الأسماء كلها ) وأما الحكمة بمعنى فعل الصواب فقبيل في حددها : إنها التخلل بأخلاق الله بقدر الطاقة البشرية ، ومداد هذا المعنى على قوله ﷺ ( تحفظوا بأخلاق الله تعالى ) واعلم أن الحكمة لا يمكن غروجها عن هذين المعنيين ، وذلك لأن كمال الإنسان في شئين : أن يعرف الحق لذاته ، والخير لأجل العمل به ، فالمرجع بالأول إلى العلم والإدراك المطلق ، وبالثاني إلى فعل العدل والصواب ، فحكى عن إبراهيم ﷺ قوله ( رب هب لي حكماً ) وهو الحكمة النظرية ( والحقني بالصالحين ) الحكمة العملية ، وشادي موسى عليه السلام فقال ( إني أنا الله لا إله إلا أنا ) وهو الحكمة النظرية ، ثم قال ( فاعبدني ) وهو الحكمة العملية ، وقال عن عيسى عليه السلام إنه قال ( إني عبد الله ) الآية ، وكل ذلك للحكمة النظرية ، ثم قال ( وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً ) وهو الحكمة العملية ، وقال في حق محمد ﷺ ( فاعلم أنه لا إله إلا الله ) وهو الحكمة النظرية ، ثم قال ( واستغفر لذنبك ) وهو الحكمة العملية ، وقال في جميع الأنبياء ( ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا ) وهو الحكمة النظرية : ثم قال ( فاقفون ) وهو الحكمة العملية ، والقرآن هو من الآية الدالة على أن كمال حال الإنسان ليس إلا في هاتين الفتوتين ، قال أبو مسلم : الحكمة فعلية من الحكم ، وهي كالنحلة من النحل ، ورحل حكيم إذا كان ذا حجي

ولب وإصابة رأي ، وهو في هذا الموضع في معنى الفاعل ويقال : أمر حكيم ، أي محكم ، وهو فاعل بمعنى مفعول . قال الله تعالى ( فيها يفرق كل أمر حكيم ) وهذا الذي قاله أبو مسلم من اشتقاق اللغة يطابق ما ذكرناه من المعنى .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال صاحب الكشاف : قرئ ( ومن يؤتى الحكمة ) بمعنى : ومن يؤتة الله الحكمة ، وهكذا قرأ الأصمعي .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى وذلك لأن الحكمة إن عسرناها بالمعلم لم تكن مفسرة بالعلوم الضرورية ، لأنها حاصلة لمبهاشم والمجانين والأطفال ، وهذه الأشياء لا توصف بأنها حكم ، فهي مفسرة بالعلوم النظرية ، وإن عسرناها بالأفعال الحسية فالأمر ظاهر ، وعلى التقديرين فيلزم أن يكون حصول العلوم النظرية والأفعال الحسية ثابتاً من غيرهم ، ويتقدير مقدر غيرهم ، وذلك الغير ليس إلا الله تعالى بالاتفاق ، فدل على أن فعل العبد خلق لله تعالى .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد من الحكمة الثبوت والقرآن ، أو قوة الفهم والحسنة على ما هو قوله الربيع بن أنس .

قلنا : الدليل الذي ذكرناه يدفع هذه الاحتمالات ، وذلك لأنه بالنقل المتواتر ثبت أنه يستعمل لفظ الحكم في غير الأنبياء ، فتكون الحكمة مغايرة للنبوة والقرآن ، بل هي مفسرة إما بمعرفة حقائق الأشياء ، أو بالإقدام على الأفعال الحسنة الصائبة ، وعلى التقديرين فالمقصود حاصل ، فإن حاولت المعتزلة حمل الإتياء على التوفيق والإعانة والالطاف ، قلنا : كل ما فعله من هذا الجنس في حق المؤمنين فقد فعل مثله في حق الكفار ، مع أن هذا المدح العظيم المذكور في هذه الآية لا يتناولهم ، فلعلمنا أن الحكمة المذكورة في هذه الآية شيء آخر سوى فعل اللطاف والله أعلم .

ثم قال ( وما يذكر إلا أولو الألباب ) والمراد به عندي والله أعلم أن الإنسان إذا رأى الحكم والمعرف حاصلة في قلبه ، ثم تأمل وتدبر وعرف أنها لم تحصل إلا بإيتاء الله تعالى ونيسره ، كان من أولى الألباب ، لأنه لم ينف عن المسببات ، بل ترقى منها إلى أسبابها ، فهذا الانتقال من المسبب إلى السبب هو التذكر الذي لا يحصل إلا لأولى الألباب ، وأما من أضاع هذه الأحوال إلى نفسه ، واعتقد أنه هو السبب في حصولها وتحصيلها ، كان من الظاهر بين الذين عجزوا عن الانتقال من المسببات إلى الأسباب ، وأما المعتزلة فإنهم لما فسروا الحكمة بقوة الفهم ووضع الدلائل ، قالوا : هذه الحكمة لا تقوم بنفسها ، وإنما يتضح بها المرء بأن

وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهَا وَمَا لَظَالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴿١٠٠﴾

يتنبر ويتذكر ، فيعرف ماله وما عليه ، وعند ذلك يقدم أو يحجم .

قوله تعالى ﴿ وما أنفقتُم من نفقة أو نذرتُم من نذر فإن الله يعلمه وما للظالمين من أنصار ﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أن الاتفاق يجب أن يكون من أجود المال ، ثم حث أولاً بقوله ( ولا تبعموا الخبيث ) ولما نبأ بقوله ( الشيطان يعدكم الفقر ) حث عليه ثانياً بقوله ( وما أنفقتُم من نفقة أو نذرتُم من نذر فإن الله يعلمه ) وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في قوله ( فإن الله يعلمه ) على اختصاره ، يفيد الوعد العظيم للمطيعين ، والوعيد الشديد للمعتمردين ، وبيان من وجوه ( أحدها ) أنه تعالى عالم بما في قلب المتصدق من نية الاخلاص والعبودية أو من نية الرياء والسعرة ( وثانيه ) أن علمه بكيفية نية المتصدق يوجب قبول تلك الطاعات ، كما قال ( إنما يتقبل الله من المتقين ) وقوله ( فعن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ) ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ) ( وثالثها ) أنه تعالى بعلمه القدر المستحق من الثواب والعقاب على تلك الدواعي والنيات فلا يعمل شيئاً منها ، ولا يشتبه عليه شيء منها .

﴿ المسألة الثانية ﴾ إنما قال ( فإن الله يعلمه ) ولم يقل : يعلمها ، لوجهين ( الأول ) أن التصبر عائد إلى الأخير ، كقوله ( ومن يكسب خطيئة أو إثماً ثم يرم به بريئاً ) وهذا القول الأنصف ، ( والثاني ) أن التكتلة حادثة إلى ما في قوله ( وما أنفقتُم من نفقة ) لأنها سم كقوله ( وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به ) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ النذر ما يلتزمه الإنسان بإيجابه على نفسه يقال : نذر بندر ، وأصله من الخوف لأن الإنسان إنما يبعد عن نفسه خوفاً ، والتقصير في الأمر المهم عنده ، وانتذرت القوم إذاراً بالتحذيف ، وفي الشريعة على ضربين : مفسر وغير مفسر ، فالمفسر أن يقول : لله على عتق رقية ، والله على حج ، فهنا ينزوم الوفاء به . ولا يحزبه غيره وغير المفسر أن يقول : نذرت لله أن لا أفعل كذا ثم بفعله ، أو يقول : لله على نذر من غير تسمية علم لم فيه كفارة بين ، فنزومه بخلاف من نذر نذراً وسمي فعله ما سمي ، ومن نذر نذراً ولم يسم فعله كفارة بين .

أما قوله تعالى ( وما للظالمين من أنصار ) ففيه مسائلتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أنه وعيد شديد للظالمين ، وهو قسمان ، أما ظلمه نفسه فذلك

إِنْ تَبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُزَوِّجُهَا لِلْفَقْرَةِ فَهِيَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَبُكَرٌ  
عَنكُمْ مِنْ سَبْعَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١٠﴾

حاصل في كل المعاصي ، وما قلعه غيره فإن لا ينفع أو يصرف الانفاق عن المستحق إلى غيره ، أو يكون يته في الاغراق على المستحق الرياء والسفعة ، أو يبدعها بالمعاصي ، وهذا القسمان الأخيران ليسا من باب الظلم على الغير ، بل من باب الظلم على النفس .

﴿ المسألة الثانية ﴾ المستزلة تمسكوا بهذه الآية في منفي الشفاعة عن أهل الكبائر ، قالوا : لأن ناصر الإنسان من يدفع الضرر عنه قلنا قد دفعنا المعونة عنهم شفاعته الشفاعة لكنا أولئك أنصاراً لهم وذلك يطل قوله تعالى ( وما للظالمين من أنصار ) .

واعلم أن العرف لا يسمى الشفيع ناصراً ، بل قيل قوله تعالى ( واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يغفل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون ) ففرق تعالى بين الشفيع والناصر فلا يلزم من نفي الأنصار نفي الشفاعة .

والجواب الثاني : ليس لجمع لظالمين أنصار ، فلم قلتم ليس لبعض الظالمين أنصار .

فإن قيل : لفظ الظالمين والفظ الأنصار جمع ، والجمع إذا غوغل بالجمع توزع الفرد على الفرد ، فكذلك المعنى : ليس لأحد من الظالمين أحد من الأنصار .

قلنا : لا نسلم أن مقابلة الجمع بالجمع توجب توزع الفرد على الفرد لاحتقال أن يكون المراد مقابلة الجمع بالجمع فقط لا مقابلة الفرد بالفرد .

والجواب الثالث : أن هذا الدليل النافي للشفاعة عام في حق الكل ، وفي كل الأوقات ، والدليل مثبت للشفاعة خاص في حق البعض وفي بعض الأوقات ، والخاص مقدم على العام والله أعلم .

والجواب الرابع : ما بين أن اللفظ العام لا يكون قاطعاً في الاستغراق ، بل طاهر على سبيل النظر القوي فصار الدليل ظاهراً ، والمسألة ليست ظنية ، فكان التمسك بها سافهاً .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الانصار جمع نصير ، كاشرف وشریف ، وأحاب وحبيب .

قوله تعالى ﴿ إن تبدوا الصدقات فنعما هي وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم وبكفر

عنكم من سينتكم والله بما تعملون خبير ﴿

اعلم أنه تعالى بين أولاً أن الاتفاق منه ما يتبعه المن والادى ، ومنه ما لا يكون كذلك ، وذكر حكم كل واحد من القسمين ، ثم ذكر ثانياً أن الاتفاق قد يكون من جيد ومن ردى ، وذكر حكم كل واحد من القسمين ، وذكر في هذه الآية أن الاتفاق قد يكون طاهراً وقد يكون خفياً ، وذكر كل واحد من القسمين ، فقال ( إن تبدوا الصدقات فنعما هي ) وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ سألوا رسول الله ﷺ : صدقة السرافصل أم صدقة الععلانية فنزلت هذه الآية .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الصدقة تطلق على الغرض والنفل قال تعالى ( اخذ من أموالهم صدقة تطهرهم ) وقال ( إن الصدقات لكمغراء ) وقال ﷺ « نفقة المرء على عياله صدقة » والزكاة لا تطلق إلا على الغرض ، قال أهل اللغة أصل الصدقة « ص د ق » على هذا الترتيب موضوع للصحة والكمال ، ومنه قولهم : رجل صدق الظفر ، وصدق للقائه ، وصدقوهم القفال ، وقفال صادق المودة وهذا من صادق الجموصة وشي . صادق الخلاوة . وصدق قلال في غيره إذا أخبر به على الوجه الذي هو عليه صحيحاً كاملاً ، والصدق يسمى صدقاً لصدقه في المودة . والصادق سمي صادقاً لأن عقد النكاح به يتم ويكمل . وسمي الله تعالى الزكاة صدقة لأن المال بها يصح ويكمل . فهي سبب بإكمال المال وبقائه ، وإما لأنه يستدل بها على صدق العبد في إيمانه وكمال فيه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الأصل في قوله ( فنعما ) نعم ما ، إلا أنه أذهب أحد المبين في الآخر ، ثم فيه ثلاثة أوجه من القراءة : قرأ أبو عمر « وقالون وُيو بكر عن عاصم ( فنعما ) بكسر النون وإسكان العين وهو اختيار أبي عبيد . قال : لأنها لغة النبي ﷺ حين نزل لعمر بن العاص ( نعما ) بالمال الصالح للرجل الصالح » هكذا روى في الحديث بسكون العين ، والتحويون قالوا : هذا يقتضي الجمع بين الساكتين ، وهو غير جائز إلا فيما يكون الحرف الأول منهما حرف قد واللين ، نحو : ذابة وشابة لأن ما في آخره من المد يصير عوضاً عن الحركة . وأما الحديث فأنه لما دل على أن لا يمكن الجمع بين هذين الساكتين علمنا أن الهمزة لما تكلم به أوقع في العين حركة خفيفة على سبيل الاختلاس والقراءة الثانية قرأ ابن كثير ونافع برواية ورش وعاصم في رواية حفص ( فنعما هي ) بكسر النون والعين وفي تقريره وجهان

( أحدهم ) أنهم لما احتاجوا إلى تحريك العين حركوها مثل حركة ما قبلها ( والثاني ) أن هذا على لغة من يقول ( نعم ) بكسر الهمزة والعين ، فإن سبويه : وهي لغة هذيل ، القراءة الثالثة وهي قراءة سائر القراء ( فتحاً هي ) بفتح الهمزة وكسر الهمزة ، ومن قرأ بهذه القراءة ، فقد أتى بهذه الكلمة على أصلها وهي ( نعيم ) دل طريقة :

نعم المساعون في الأمر المبر

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال الزجاج : ما في تأويل الشيء ، أي نعم الشيء هو ، قال أبو علي الحيد : في غثيل هذا أن يقال : ما في تأويل شيء . لأن ما هنا نكرة ، فتشمله بالكسرة أمين ، وكذا قيل على أن ما نكرة ههنا أنها لو كانت معرفة فلا بد خامس الفصحة . وبسر ههنا ما يوصف به ، لأن الموجود بعدما هو هي ، وكلمة هي مفردة والمفردة لا يكون صلها ما وإذا بطل هذا القول فنقول : ما نصب على التمييز ، والتفسير : نعيم شيئاً هي بداء الصدقات ، وحذف النصب للدلالة الكلام عليه

﴿ المسألة الخامسة ﴾ اختلفوا في أن أفرد بالصدقة المذكورة في هذه الآية : انطوع ، أو شواحب ، أو مجموعها .

﴿ فتأمل الأول ﴾ وهو قول الأكثرين . أن أفرد به صدقة انطوع ، قلوا . لأن الإجماع في صدقة انطوع أفضل ، والأظهر في الزكاة أفضل ، وفيه بحثان

﴿ أتبحث الأول ﴾ في أن الأفضل في إعطاء صدقة انطوع إحصاءه ، أو إظهاره . فليذكر أولاً الوجه الدالة على جده أفضل ( فالأول ) أنها تكون أحد عن الزكاة والصدقة ، قاله : لا يقبل الله مسجع ولا مرء ولا ماله . ومتحدث بصدقة لا شك أنه يطلب الصدقة والمعطى في سائر الناس يطلب الزكاة والإحسان والسكوة ، هو المختص منهن ، وقد بالغ قوم في قصص الإحصاء ، وأما راجحهما أن لا يفرق بينهما ، فكأن بعضهم يفرقه في يد أخصى ، وبعضهم يفرقه في طرفين التفسير ، وفي موضع حلوه حيث يراء ولا يرى المعطى ، وبعضهم كلاً شامداً في أنوار التفسير وهو داكم ، وبعضهم كلاً يوصل إلى يد الفقير على يد غيره ، واقتصدوا عن الكل لا احتراز عن إرباء والمصلحة رافعة ، لأن التفسير إذا عرف المعطى فقد حصل الزكاة والمصلحة مما وليس في معرفة التوسط إرباء ( وثانيها ) أنه إذا أحصى صدقته لم يحصل له من الناس شهرة ومنح وتعظيم ، فكان ذلك يشق على النفس ، فوجب أن يكون ذلك أكثر ثباتاً ( وثالثها ) قوله : أفضل الصدقة جهد المتل في العطاء في سره وقال أيضاً : إن العبد لعمل عملاً في السر يكتب الله له

مرافق أظهره بقول من السر وكنت في العلانية ، فإن تحدث به بقول من السر والعلانية وكتب في الرياء ، وفي الحديث المشهور : سبعة يظلهم الله تعالى يوم القيامة في ظله يوم لا ظل إلا ظله . أحدهم رجل تصدق بصدقة فيه تعلم له بها ، أعطاه يمينه ، وقال : « صدقة السر تطفئ غضب الرب » ( وربعها ) أن الإظهار يوجب الخلق الصبر بالأخذ من وجوه ، والإخفاء لا ينصم ذلك ، فوجب أن يكون الإخفاء أولى ، وبذلك نكف المفسر من وجوه ( الأول ) أن في الإظهار هناك عرض الفقير وإظهار فقره ، وربما لا مخرج من الفقر بذلك ( والثاني ) أن في الإظهار إخراج الفقير من هيئة التعمق وعدم السؤال ، والله تعالى مدح ذلك في الآية التي تأتي بعد هذه الآية ، وهو قوله تعالى : ( بحسبهم أجرهم أعجب من التعمق نعيمهم سبحانه لا يسألون الناس إخراجاً ) ( والثالث ) أن الناس ربما تكبروا على الفقير - أخذ ذلك الصدقة ، ويقولون أنه أخذها مع الاستعانة عنه ، ويضع الفقير في العانة والبس في العنة ( والرابع ) أن في إظهار الإعطاء بدلاً للأخذ ، وهذا له وإزالة المؤمن غير حائر ( والخامس ) أن لصدقة جزاء عظيم الهدية ، وقال عليه الصلاة والسلام : من أهدى إليه هدية يومئذ فهو لهم شركاء فيها ، وربما لا يدفع الفقير من تلك الصدقة شيئاً إلى شركائه إلا خاضعين ويقع العنبر بسبب إظهار تلك الصدقة في قدر ما لا ينبغي بهذه حيلة الوجوه لداله على أن إخفاء صدقة تنظر أولى .

وأما الوجه في جواز إظهار الصدقة ، فهو أن الإنسان إذا علم أنه إذا أظهرها ، صار ذلك سبباً لاقتناء الخلق به في إعطاء الصدقات ، فيستضع الضعفاء فلا يمنع ، وإخفاء هذه أن يكون الإظهار أفضل ، وروى ابن عمر عن النبي ﷺ قال : « الرأف من العاجية ، والعاجية أفضل لمن أراد الاقتداء به » قال محمد بن عيسى الحنكبة الترمذي : الإنسان إذا أتى بعمل وهو يخفيه عن الخلق وفي نفسه شهوة أن يرى الخلق منه ذلك وهو يدفع تلك الشهوة فهبت الشيطان يورد عليه ذكر رؤية الخلق ، والقلب يكره ذلك ويدفعه ، بهذا الإنسان في عارة الشيطان فيصوغ العمل سبعين ضعفاً على العلانية ، ثم إن الله عباداً واحداً وأنفسهم حتى من الله عليهم بأنواع هدته فتركت على قلوبهم أنوار المعرفة ، وذهبت عنهم وساوس النفس ، لأن الشهوات قد ماتت منهم ووقع قلوبهم في محار عظيمة الله تعالى ، فإذا عمل عملاً علانية لم يمنع أن يجاهد ، لأن شهوة النفس قد حلت ، ومنازعة النفس قد أصبحت ، فإذا أمس به فوجها يريد به أن يقتدي به غيره بهذا عند كملت ذاته فسمى في تكميل غيره ليكون دائماً وفوق الشهوة ، ألا ترى أن الله تعالى أسمى على قوم في تنزيهه سبحانه عبد الرحمن ، وأوجب لهم أعلى الدرجات في الجنة ، فقال ( أولئك يجزون الغرفة ) ثم ذكر من الحاصل التي حسنها ما ندعا ، أن فكلية ( واجعلوا للفقير إمناً ) ومدح أمة موسى عليه

السلام فقال (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) ومدح أمة محمد ﷺ فقال (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) ثم أتهم المنكر فقال (ومن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) فهؤلاء أئمة الهدى وأعلام الدين وسادة الخلق بهم يهدون إلى الله .

فإن قيل : إن كان الأمر على ما ذكرتم فلم يرجع الاختفاء على الإظهار في قوله ( وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو غير لكم) .

(والجواب) من وجهين (الأول) لا تسلم قوله (فهو غير لكم) فيبد الترجيح فإنه يتحمل أن يكون المعنى أن إعطاء الصدقة حال الإخفاء خير من الخيرات ، وطاعة من جملة الطاعات ، فيكون المراد منه بيان كونه في نفسه خيراً وطاعة ، لا أن المقصود منه بيان الترجيح .

﴿ والوجه الثاني ﴾ مسلماً أن المراد منه الترجيح ، لكن المراد من الآية أنه إذا كانت الحال واحدة في الإبداء والإخفاء ، فلا تفضل هو الإخفاء ، فأما إذا حصل في الإبداء أمر آخر لم يعدم ترجيح الإبداء على الإخفاء .

﴿ البحث الثاني ﴾ أن الإظهار في إعطاء الزكاة الواجبة أفضل ، ويدل عليه وجوه (الأول) أن الله تعالى أمر الأئمة بتوجيه السعة لطلب الزكاة ، وفي دفعها إلى السعة إظهارها (وثانيها) أن في إظهارها نفي التهمة ، روي أنه صلى الله عليه وسلم كان أكثر صلاته في البيت لا المكتوبة فإذا اختلف حكم فرض الصلاة ونفلها في الإظهار والإخفاء نسي التهمة ، فكذا في الزكاة (وثالثها) أن إظهارها يتضمن المارعة إلى أمر الله تعالى وتكليفه ، وإحسانها يؤهم ترك الانتقام إلى أداء الواجب فكان الإظهار أولى ، هذا كله في بيان قول من قال المراد بالصدقات المذكورة في هذه الآية صدقة التطوع فقط .

﴿ القول الثاني ﴾ وهو قول الحسن البصري أن اللفظ متناول للواجب والمنسوب ، وأجاب عن قول من قال : الإظهار في الواجب أولى من وجوه (الأول) أن إظهار زكاة الأموال موجب إظهار قدره ، قال ، وربما كان ذلك سبباً للمضر ، بأن يطمع الظنعة في ماله ، أو بكثرة حله ، وإذا كان الأفضل له إخفاء ماله لزم منه لا عمالة أن يكون إخفاء الزكاة أولى (والثاني) أن هذه الآية إنما نزلت في أيام الرسول ﷺ والصحابة ما كانوا متهمين في ترك الزكاة فلا جرم كان إخفاء الزكاة أولى لهم لأنه أبعد عن الرياء والسمعة أما الآن فلما حصلت التهمة كان الإظهار أولى بسبب حصول التهمة (الثالث) أن لا تسلم دلالة قوله (فهو خير) على الترجيح وقد سبق بيانه .



أما قوله تعالى ( وإن تحفوها وتؤنوها الفقراء فهو خير لكم ) فالأخفاء نفهض الاظهار وقوله ( فهو ) كناية عن الاخفاء ، لأن الفعل يدل على المصدر ، أي الاخفاء خير لكم ، وقد ذكرنا أن قوله ( خير لكم ) يحتمل ' أن يكون المراد منه أنه في نفسه خير من الخيرات ، كما يقال : الثريد خير وإن يكون المراد منه الترجيح ، وإنما شرط تعالى في كون الاخفاء أفضل أن تؤنوها الفقراء لأن عند الاخفاء الأقرب أن يعتد بالزكاة عن الفقراء إلى الأحياء والأصدقاء الذين لا يكونون مستحقين للزكاة ، ولذلك شرط في الاخفاء أن يحصل معه إنباء الفقراء ، والمقصود بمث المتصلين على أن يتحرى موضع الصدقة ، فيصير عطاءً بالفقراء ، فيميزهم عن غيرهم ، فإذا تقدم منه هذا الاستظهار ثم أخفاها حصلت الفضيلة .

أما قوله تعالى ( ويكفر عنكم من سيئاتكم ) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ التكفير في اللغة التغطية والستر ، ورجل مكفر في السلاح مغطى فيه ، ومنه يقال : كفر عن يمينه ، أي ستر ذنب الحنت بما بذل من الصدقة ، والكفارة ستارة لما حصل من الذنب .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم في رواية أبي بكر ( تكفر ) بالنون ورفع الزاء وفيه وجوه ( ' أحدها ) أن يكون عطفاً على محل ما بعد الفاء ( والثاني ) أن يكون خبر مبتدأ محذوف أي ونحن نكفر ( والثالث ) أنه جملة من فعل وقاعل مبتدأ بمبتدأ منفصلة عما قبلها ، والقراءة الثانية قراءة حمزة وتلفيذ والكسائي بالنون والجزم ، ووجهه أن يحمل الكلام على موضع قوله ( فهو خير لكم ) فإن موضعه جزم ، ألا ترى أنه لو قال : وإن تحفوها تكن أعظم لثوابكم ، لجزم فيظهر أن قوله ( خير لكم ) في موضع جزم ، ومثله في التحمل على موضع الجزم قراءة من قرأ ( من يضل الله فلا هادي له ويذوهم ) بالجزم ، والقراءة الثالثة قراءة ابن عاصم وحفص عن عاصم ( يكفر ) بالياء وكسر الفاء ورفع الزاء ، والمعنى يكفر الله أو يكفر الاخفاء ، وحججهم أن ما بعده على لفظ الأفراد ، وهو قوله ( والله بما تعملون خير ) فقوله ( يكفر ) يكون أشبه بما بعده ، والأولون أجابوا وقالوا لا بأس بأن يذكر لفظ الجمع أولاً ثم لفظ الأفراد تلياً كما أنه يلفظ الأفراد أولاً والجمع ثانياً في قوله ( سبحانه الذي أمرى بعده ليلاً ) ثم قال ( وأتينا موسى الكتاب ) ونقل صاحب التفسير قراءة رابعة ( وتكفر ) بالياء مرفوعاً ومجزوئاً وللفاعل الصدقات ، وقراءة خامسة وهي قراءة الحسن بالياء والتصب بالضم (إن) ومعناها إن تحفوها يكن خير لكم ، وإن تكفر عنكم سيئاتكم فهو خير لكم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ في دخول ( من ) في قوله ( من سيئاتكم ) وجوه ( أحدها ) المراد :

لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُغْنِيهِمْ مِنْ خَيْرٍ فَلَا تَفْسِدُكُمْ وَمَا تُغْنِيهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُغْنِيهِمْ مِنْ خَيْرٍ يَوْمَ يُبْعَثُ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَنْظُرُونَ ﴿٥٦﴾

ونكفر عنكم بعض سيئاتكم لأن السيئات كلها لا تكفر بذلك ، وإنما يكفر بعضها ثم أنهم الكلام في ذلك ان بعض لأن بيانه كالإغراء بارتكابها إذا علم أنه مكفرة ، بل الواجب أن يكون العبد في كل أحواله بين الخوف والرجاء ، وذلك إنما يكون مع الإبهام ( والثاني ) أن يكون ( من ) بمعنى من أجل ، والمعنى : ونكفر عنكم من أجل ذنوبكم . كما تقول : خربتك من سوء خلقك أي من أجل ذلك ( والثالث ) أنها صفة زائدة كقوله ( فيها من كل الثمرات ) والتقدير : ونكفر عنكم جميع سيئاتكم والأولى أولى وهو الأصح .

ثم قال ( والله بما تعملون خبير ) وهو إشارة إلى تفضيل صدقة أنسر على العيانية ، والمعنى أن الله عالم بالسر والعلانية وأنهم إنما يريدون الصدقة طلب مرضاته ، فقد حصل مقصودكم في السر ، فما معنى الأبداء ، فكأنهم نذبوا بهذا الكلام إلى الإخفاء ليكون أبعد من الرياء .

قوله تعالى ﴿ ليس عليك عذابهم ولكن الله يهدي من يشاء وما تغفلون ﴾ من خير لأنفسكم وما تنظرون إلا ابتغاء وجه الله وما تغفلون من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون ﴿ ٥٦ ﴾ .

هذا هو الحكم الرابع من أحكام الانفاق ، وهو بيان أن الذي يجوز الانفاق عليه من هو ثم في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في بيان سبب النزول وجوه ( أحدها ) أن هذه الآية نزلت حين جاءت نبيلة أم سباء بنت أبي بكر إليها سالها ، وكذلك جدتها وهما مشركتان ، أنيا أسماة بمالها شيئا فقلت لا أعطيكما حتى أسامر رسول الله ﷺ فانكبا لسنا على ديني ، فاستأمرته في ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية ، فأمرها رسول الله ﷺ أن تنصق عليهما .

﴿ والرواية الثانية ﴾ كان أنس من الأنصار لهم قرينة وكانوا لا يتصدقون عليهم ، يقولون ما نهم نعلموا لا نعطيكم شيئا فنزلت هذه الآية .

﴿ والرواية الثالثة ﴾ أنه ﷺ كان لا يتصدق على المشركين ، حتى نزلت هذه الآية

فتصدق عليهم وانعنى على جميع الروايات : ليس عليك هدى من خالفك حتى تمنعهم الصدقة لأجل أن يدخلوا في الإسلام ، فتصدق عليهم لوجه الله ، ولا توقف ذلك عن إسلامهم ، ونظيره قوله تعالى ( لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم ) فرخص في صلة هذا الضرب من المشركين .

﴿ المسألة الثانية ﴾ : أنه ﷺ كان شديد الحرص على إيمانهم كما قال تعالى ( فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً ، لعلك باخع نفسك ألا تكونوا مؤمنين ) وقال ( أقالت نكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ) وقال ( لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم ) فأعلمه الله تعالى أنه بعث بشيراً ونذيراً ، وداعياً إلى الله بأذنه وسراجاً منيراً ، وبيّن الدلائل ، فأما كونهم مهتدين فليس ذلك منك ولا بك ، فاللهى ههنا بمعنى الإهداء ، سواء اهدوا أو لم يهدوا فلا تقطع معرفتك وبرك وحدقتك عنهم ، وفيه وجه آخر : ليس عليك أن تلجهم إلى الإهداء بواسطة أن توقف صدقتك عنهم على إيمانهم ، فإن مثل هذا الإيمان لا يتبعون به ، بل الإيمان المطلوب منهم الإيمان على سبيل التطوع والاختيار .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ : ظاهر قوله ( ليس عليك هداهم ) خطاب مع النبي ﷺ وتكون المراد به هو وأمنه ، ألا تراه قال ( إن تبدوا الصدقات ) وهذا خطاب عام ، ثم قال ( ليس عليك هداهم ) وهو في الظاهر خاص ، ثم قال بعده ( وما تنفقوا من خير فلا أنفسكم ) وهذا عام فيفهم من عموم ما قبل الآية وعموم ما بعدها عمومها أيضاً .

أما قوله تعالى ( ولكن الله يهدي من يشاء ) فقد احتج به الأصحاب على أن هداية الله تعالى غير عامة ، بل هي مخصوصة بالمؤمنين قالوا : لأن قوله ( ولكن الله يهدي من يشاء ) إثبات للهداية التي نفاها بقوله ( ليس عليك هداهم ) لكن انتفى بقوله ( ليس عليك هداهم ) هو حصول الإهداء على سبيل الاختيار ، فكان قوله ( ولكن الله يهدي من يشاء ) عبارة عن حصول الإهداء على سبيل الاختيار وهذا يقتضي أن يكون الإهداء الحاصل بالاختيار واقعاً بتقدير الله تعالى وتخليقه وتكوينه وذلك هو المطلوب .

قلت المستزلة ( ولكن الله يهدي من يشاء ) بحتم وجوهاً ( أحدها ) أنه يهدي بالإثابة والمجازاة من يشاء ممن استحق ذلك ( وثانيها ) يهدي بالإنطاف وزبادات أهدى من يشاء ( وثالثها ) ولكن الله يهدي بالإكراه من يشاء على معنى أنه قلده على ذلك . إن لم يفعله ( ورابعها ) أنه يهدي بالاسم والحكم من يشاء . فمن اهدى استحق أن يمدح بذلك .

أجاب الأصحاب من هذه الوجوه بأسرها أن المثبت في قوله ( ولكن الله يهدي من يشاء ) هو النفي أولاً بقوله ( ليس عليك هذا ) لكن المراد بذلك المنفي بقوله أولاً ( ليس عليك هذا ) هو الاعتداء على سبيل الاختيار ، فثبتت بقوله ( ولكن الله يهدي من يشاء ) يجب أن يكون هو الاعتداء على سبيل الاختيار ، وعلى هذا التقدير يسقط كل الوجوه .

ثم قال ( وما تنفقوا من خير فلا أنفسكم ) فالمعنى : وكل نفقة تنفقونها من نفقات الخير فإنما هو لأنفسكم أي ليحصل لأنفسكم ثوابه فليس بغيركم كفرهم .

ثم قال تعالى ( وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله ) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في هذه الآية وجوه ( الأول ) أن يكون المعنى : ولستم في صدقاتكم على أقاربكم من المسلمين تنقصون إلا وجه الله ، فقد علم الله هذا من قلوبكم ، فانفقوا عليهم إذا كنتم إنما تنفقون بذلك وجه الله في صلة رحم وسد خلة مضطر ، وليس عليكم اعتدائهم حتى يمنعكم ذلك من الإنفاق عليهم ( الثاني ) أن هذا وإن كان ظاهره خبراً إلا أن معناه نهي ، أي ولا تنفقوا إلا ابتغاء وجه الله ، وورد الخبر بمعنى الأمر والنهي كثيراً قال تعالى ( والوالدات برضعن أولادهن والمطلقات برضعن ) ( الثالث ) أن قوله ( وما تنفقون ) أي ولا تكونوا متنفقين مستحقين لهذا الاسم الذي يفيد المدح حتى يتنخوا بذلك وجه الله .

﴿ المسألة الثانية ﴾ ذكر في الوجه في قوله ( إلا ابتغاء وجه الله ) قولان ( أحدهما ) أنك إذا قلت : فعلته لوجه زيد فهو أشرف في الذكر من قولك فعلته لأن وجه الشيء أشرف ما فيه ، ثم كثر حتى صار يعبر عن الشرف بهذا اللفظ ( والثاني ) أنك إذا قلت : فعلت هذا الفعل له فهنا يشمل أن يقال : فعلته له وبغيره أيضاً ، أما إذا قلت فعلت هذا الفعل لوجهه ، فهذا يدل على أنك فعلت الفعل له فقط وليس لغيره فيه شركة .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أحصوا على أنه لا يجوز صرف الزكاة إلى غير المسلم ، فتكون هذه الآية مختصة بصدقة التطوع ، وجوز أبو حنيفة رضي الله عنه صرف صدقة الفطر إلى أهل الذمة ، وأباه غيره ، وعن بعض العلماء : لو كان شر خلق الله لكان لك ثواب نفقتك .

ثم قال تعالى ( وما تنفقوا من خير يوف إليكم ) أي يوف إليكم جزاؤه في الآخرة ، وإنما حسم قوله ( إليكم ) مع التوقية لأنها تضمنت معنى التأدية .

ثم قال ( وأنتم لا تظلمون ) أي لا تنقصون من ثواب أعمالكم شيئاً لقوله تعالى ( آتواكلوا ولم تظلموا عنه شيئاً ) يريد لم تنقص .

لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ  
الْجَاهِلُ أَغْنَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا  
مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ﴿١٧٧﴾

قوله تعالى ﴿ للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس إلحافاً وما تنفقوا من خير فإن الله به عليم ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أنه يجوز صرف الصدقة إلى أي فقير كان ، بين في هذه الآية أن الذي يكون أشد الناس استحقاقاً بصرف الصدقة إليه من هو ؟ فقال ( للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله ) وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الكلام في قوله ( للفقراء ) متعلق بماذا فيه وجوه ( الأولى ) لما تقدمت الآيات الكثيرة في اخذ على الاتفاق ، قال بعدها ( للفقراء ) أي ذلك الاتفاق المحتوث عليه للفقراء ، وهذا كما إذا تقدم ذكر رجل فنقول : عاقل لبيب ، والمعنى أن ذلك الذي مر وصفه عاقل لبيب ، وكذلك الناس يكتبون على الكيس الذي يحملون فيه الذهب والدرهم : ألفان ومائتان أي ذلك الذي في الكيس ألفان ومائتان هذا أحسن الوجوه ( الثاني ) أن تفسير الآية اعتماداً للفقراء واجعلوا ما تنفقون للفقراء ( الثالث ) يجوز أن يكون خبر البشداً محذوف والتقدير وصدقاتكم للفقراء .

﴿ المسألة الثانية ﴾ نزلت في فقراء المهاجرين ، وكانوا نحو أربعمائة ، وهم أصحاب الصفة لم يكن لهم مسكن ولا عتات بالمدينة ، وكانوا ملازمين المسجد ، ويتعلمون القرآن ، ويصومون ويخرجون في كل غزوة ، عن ابن عباس : وقف رسول الله ﷺ يوماً على أصحاب الصفة فرأى فقرهم وجلهم فطلب قلوبهم ، فقال : أبشروا يا أصحاب الصفة فمن لغني من امتي على التمت الذي أنتم عليه راضياً بما فيه فانه من رفاقي .

واعلم أن الله تعالى وصف هؤلاء الفقراء بصفات خمس :

﴿ الصفة الأولى ﴾ قوله ( الذين أحصروا في سبيل الله ) فنقول : الإحصار في اللغة أن

يعرض للرجل ما يحوي بينه وبين سفره ، من مرض أو كبير أو غنى أو ذهاب لحقة ، أو ما يجري مجرى هذه الأشياء ، يقال : احتضر الرجل فهو محضر ، ومصى الكلام في معنى الاختصار عند قوله ( فإن احتضرت ) بما يصح من الإعادة ، أما التخصيص فقد فسرت هذه الآية بجميع الأعداد الممكنة في معنى الاحتصار ( فالأول ) أنه المعنى . ( ثم حصروا أنفسهم ووقفوها على الجهاد ، وأن قوله في ( سبيل الله ) محض الجهاد في عرف القرآن . ولأن الجهاد كان واجباً في ذلك الزمان ، وكان تشتد الحاجة إذ من يجب نفسه للمجاهدة مع الرسول صلى الله عليه وسلم ، فيكون مستعداً لذلك . متى مست الحاجة ، فيلزم تعالى في هؤلاء الفقراء أنهم بهذه الصفة ، ومن هذا حاله يكون وضع الصفة فيهم بعيداً وحوهاً من الخير ( أحدها ) إزالة غيبتهم ( وثاني ) تقوية قلبهم لما انصبوا إليه ( وثالثها ) تقوية الإسلام بتقوية المجاهدين ( ورابعها ) أنهم كانوا عاجزين جداً مع أنهم كانوا لا يظهرون حاجتهم ، على ما قال تعالى ( لا يستطيعون ضرباً في الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف ) .

❖ والقول الثاني ❖ وهو قول قتادة ومن ريد : معوا أنفسهم من التضرعات في التجارة للمعاش خوف العدو من الكفار لأن الكفار كانوا مجتمعين حول المدينة ، وكانوا متى وجدوهم قتلوهم .

❖ والقول الثالث ❖ وهو قول سعيد بن المسيب واختار الكشاف . أن هؤلاء النجوم صابغهم جراحت مع رسول الله ، وصاروا زعمى ، فأحضرهم المرض والرمية عن الصرب في الأرض .

❖ والقول الرابع ❖ قال ابن عباس : هؤلاء قوم من المهاجرين حبسهم الفقر عن الجهاد في سبيل الله فعذوبه الله

❖ والقول الخامس ❖ هؤلاء قوم كانوا مشغولين بذكر الله وطاعته وعبوديته ، وكانت شدة استغراقهم في تلك الطاعة أحضرتهم عن الاشتغال بسائر المهام

❖ الصفة الثانية هؤلاء الفقراء ❖ قوله تعالى ( لا يستطيعون ضرباً في الأرض ) يقال ضربت في الأرض ضرباً إذا سرت فيها ، ثم عدم الاستطاعة إما أن يكون لأن اشتغالهم بسلامة الدين ويأمر الجهاد ، بمنعهم من الاشتغال بالكسب والتجارة ، وإما لأن خوفهم من الأعداء بمنعهم من السفر ، وإما لأن مرضهم وعجزهم بمنعهم منه ، وعلى جميع الوجوه فلا شك في شدة احتياجهم إلى من يكون معيناً لهم على مهامهم .

❖ الصفة الثالثة ❖ قوله تعالى ( يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف ) وفيه مسائل

في المسألة الأولى في مرأ عاصم وابن عامر وحمزة ( يحسبهم ) بفتح السين والباقيون بكسرها وهما اللتان معنى واحد ، وفريء في انقرا ما كان من الحبان بالثنتين جميعا الفتح والكسر والفتح عند أهل اللغة فيس ، لأن الماضي إذ كان على فعل ، نحو حسبت كأن المضارع عن يفعل ، مثل مرق يفرق وشرب يشرب ، وتشد حبت بحب فجاء على بفعل مع كليات آخر ، والكسر حسن لحي ، السبع به وإن كان شادا عن القيس .

في المسألة الثانية في الحسبان هو الظن ، وقوله ( الحامل ) لم يرد به الجهل الذي هو ضد العرف ، وإنما أراد الجهل الذي هو ضد الاحتمار ، يقول : يحسبهم من لم يغير أمرهم أغبيا من التعفف ، وهو تفعل من العفة ومعنى العفة في اللغة ترك الشيء ، والكشف عنه وأراد من التعفف من لبسوا فتركه للعلم ، وإنما يحسبهم أغبيا لإظهارهم استحسانا وتركهم المسألة .

في الصفة الرابعة لقول العفراء في قوله تعالى ( تدرهم بسيماهم ) السبا والسبيا العلامة التي يعرف بها الشيء ، وأصلها من السمة التي هي العلامة ، فلبت الوان إلى موضع العين قال لواحدي : وزنه يكون فعلا ، كما قالوا : به جاء عند الناس أي وجه ، وقال قوم : السبا الارتفاع لأن علامة وضعت للظهور ، قال مجاهد ( سيماهم ) التضع والتوضع ، قال أبو يعين والسدي : أثر الجهل من الغفر والحاجة وقال الضحاك صفرة أنوائهم من الجوع وقال ابن زيد وثانة ثيابهم والجوع خفي وعندي أن كل ذلك فيه نظر لأن كل ما ذكرناه علامات دالة على حصول الفقر وذلك يناقضه قوله ( يحسبهم الحامل أغبيا من التعفف ) كل المراد شيء . الخمر هو أن لبيد الله الخلف من هبة وقعا في قلوب الخلق ، كل من رآهم تأثر منهم وتوضع لهم وذلك بدركات روحانية ، لا علامات حسانية ، ألا ترى أن الأسد إذا مر هابته سائر السباع بضاعتها لا ياتنجره ، لأن الظاهر أن تلك التنجيرة هـ وقعت ، والبازي إذا طار نهى عنه الطيور الضعيفة ، وكل ذلك بدركات روحانية لا حسانية ، فكذلك ههنا ، ومن هذا الباب آثار غشوق في الصلاة ، كما قال تعالى ( سيماهم في وجوههم من أثر السجود ) وأيضا ظهور آثار الفكر ، زوى أنهم كانوا يقومون الليل للتهجد ويحفظون بالنهار للتعفف .

في الصفة الخامسة لقول العفراء في قوله تعالى ( لا يسألون الناس إلحافا ) عن ابن مسعود رضي الله عنه : إن الله يحب العفيف المتعفف ، ويهين الفاحش الذي يسأل الملحق الذي لا يعطي كثيرا أفرط في اندح ، وإن أعطى قليلا أفرط في الذم ، وعن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يفتح أحد باب مسأله إلا فتح الله عليه باب فقر ، ومن يستحي بخته الله ، ومن يستعفف يعفه الله تعالى ، لأن يأخذ أحدكم حنلا يحتاج فيبيعه بمد من تمر حينئذ من أن يسأل الناس .

واعلم أن هذه الآية مشككة ، وذكروا في تأويلها وجوه ( الأول ) أن الإلخاف هو الإلحاح والمعنى أنهم سألوا تلطفاً ولم يلحوا ، وهو اختيار صاحب الكشاف وهو ضعيف ، لأن الله تعالى وصفهم بالتعفف عن السؤال قبل ذلك فقال ( يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف ) وذلك يناقض صدور السؤال عنهم ( والثاني ) وهو الذي خطر ببالي عند كتابة هذا الموضوع : أنه ليس المقصود من قوله ( لا يسألون الناس إلخافاً ) وصفهم بأنهم لا يسألون الناس إلخافاً ، وذلك لأنه تعالى وصفهم قبل ذلك بأنهم يتعففون عن السؤال ، وإذا علم أنهم لا يسألون البتة فقد علم أيضاً أنهم لا يسألون إلخافاً ، بل المراد التنبيه على سوء حريقة من يسأل الناس إلخافاً ، ومثله إذا حضر عندك رجلان أحدهما عاقل وقور ثابت ، والآخر طباشير مهذار سفيه ، فإذا أردت أن تمدح أحدهما وتعرض بغير الآخر قلت فلان رجل ساقط وقور قليل الكلام ، لا يجوز في الثمرات ، ولا يشرع في السفاهات ، ولم يكن عرضك من قولك ، لا يجوز في الثمرات والسفاهات وصفه بذلك ، لأن ما تقدم من الأوصاف الحسنة يعني عن ذلك ، بل غرضك التنبيه على مذمة الثاني وكذا معنا قوله ( لا يسألون الناس إلخافاً ) بعد قوله ( يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف ) الغرض منه التنبيه على من يسأل الناس إلخافاً وبين مبادئة أحد الجاهلين عن الآخر في استيجاب المسح والتعظيم .

❖ الوجه الثالث ❖ أن السائل الملحف الملح هو الذي يستخرج المال بكثرة تلطفه ، فقوله ( لا يسألون الناس ) بالرفق والتلطف ، وإذا لم يوجد السؤال على هذا الوجه فإن لا يوجد على وجه التعفف أولى فإذا امتنع الفسبان فقد أمتنع حصول السؤال ، فعلى هذا يكون قوله ( لا يسألون الناس إلخافاً ) كأنوجب لعدم صدور السؤال منهم أصلاً .

❖ والوجه الرابع ❖ وهو الذي خطر ببالي أيضاً في هذا الوقت ، وهو أنه تعالى بين ما تقدم شدة حاجة هؤلاء الفقراء ، ومن اشتدت حاجته فانه لا يمكنه ترك السؤال إلا بإلحاح شديد منه على نفسه ، فكانوا لا يسألون الناس وإنما أمكنهم ترك السؤال عندما ألحوا على النفس ومنعوها بالتكليف الشديد عن ذلك السؤال ، ومنه قول عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه :  
 دل نفس أقول لها إذا ما تنازعني لعلي أو عسائي

❖ الوجه الخامس ❖ أن كل من سأل فلا بد وأن يلح في بعض الأوقات ، لأنه إذا سأل فقد أراق ماء وجهه ، وبجمل الدلة في إظهار ذلك السؤال ، فيقول : فأتحملت هذه المشاق فلا أرجع بغير مقصود ، فهذا الحاضر يجعله على الإلخاف والإلحاح ، ثبت أن كل من سأل فلا بد وأن يقدم على الإلحاح في بعض الأوقات ، فكان نفي الإلحاح عنهم مطلقاً موجباً لنفي السؤال عنهم مطلقاً .



الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِالْغَيْبِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٨٩﴾

﴿ الوجه السادس ﴾ وهو أيضاً خطر يبدئ في هذا الوقت ، وهو أن من أظهر من نفسه آثار الفقر والدلة والمسكنة ، ثم سكت عن السؤال ، فكأنه أتى بالسؤال الملح الملعف ، لأن ظهور أمارات الحاجة تدل على الحاجة وسكوته يدل على أنه ليس عنده ما يدفع به تلك الحاجة ومعنى تصور الإنسان من غيره ذلك رقى قلبه جداً ، وصار حاملاً له على أن يدفع إليه شيئاً ، فكان إظهار هذه الحالة هو السؤال على سبيل الإلحاف ، فقوله ( لا يسألون الناس إلحافاً ) معناه أنهم سكتوا عن السؤال لكنهم لا يرضون إلى ذلك السكوت من وثقة الحال وإظهار الانكسار ما يقوم مقام السؤال على سبيل الإلحاف بل يزينون أنفسهم عند الناس ويتحملون بهذا الحلق ويعملون قهرهم وحجتهم بحيث لا يطلع عليه إلا الخلق ، فهذا الوجه أيضاً مناسب معقول وهذه الآية من المشكلات وينسب فيها كنهات كثيرة ، وقد لاحظت هذه الوجوه الثلاثة بتوفيق الله تعالى وقت كتب تفسير هذه الآية والله أعلم بحراده .

واعلم أنه تعالى ذكر صفات هؤلاء الفقراء ، ثم قال بعده ( وما تنفقوا من خير فإن الله به عليم ) وهو نظير ما ذكر قبل هذه الآية من قوله ( وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون ) وليس هذا من باب التكرار وفيه وجهان ( أحدهما ) أنه تعالى لما قال ( وما تنفقوا من خير يوف إليكم ) وكان من العلوم أن توفيه الأجر من غير بخش ونقصان لا يمكن إلا عند العلم بمقدار العمل وكيفية جهته المؤثرة في استحقاق الثواب لا حرم قرر في هذه الآية كونه تعالى عالماً بمقادير الأعمال وكيفياتها .

﴿ الوجه الثاني ﴾ وهو أنه تعالى لما رغب في التصديق على التسليم والنسي ، قال ( وما تنفقوا من خير يوف إليكم ) بين أن أجره وأصل لا محالة ، ثم لما رغب في هذه الآية في التصديق على الفقراء الموصوفين بهذه الأوصاف الكاملة ، وكان هذا الإنفاق أعظم وجوه الإنفاقات ، لا جرم أودفه بما يدل على عظمة ثوابه فقال ( وما تنفقوا من خير فإن الله به عليم ) وهو يجري مجرى ما إذا قال السلطان العظيم لعبده الذي استحسن خدمته : ما يكفيك بأن يكون علمي شامداً بكيفية طاعتك وحسن خدمتك . فإن هذا أعظم وفعاً ، إذا قال له : إن أجرك وأصل إليك .

قوله تعالى ﴿ الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرّاً وعلانيةً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في كيفية النظم أقوال ( الأول ) لما بين في هذه الآية المتقدمة أن أكمل من تصرف إليه الثقة من هو بين في هذه الآية أن أكمل وجوه الإنفاق كيف هو . فقال ( الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم ) ( والثاني ) أنه تعالى ذكر هذه الآية لتأكيد ما تقدم من قوله ( إن تبدوا الصدقات فنعما هي ) ( والثالث ) أن هذه الآية آخر الآيات المذكورة في أحكام الإنفاق ، فلا جرم أرشد المعلق إلى أكمل وجوه الإنفاقات .

﴿ المسألة الثانية ﴾ في سبب النزول وجوه ( الأول ) لما نزل قوله تعالى ( للمنفقين الذين أحصروا في سبيل الله ) بعث عبد الرحمن بن عوف إلى أصحاب الصفة بدنانير ، وبعث علي رضي الله عنه يوسف من تمر ليل ، فكان أحب الصدقتين إلى الله تعالى صدقته ، فنزلت هذه الآية فصدقة الليل كانت أكمل ( والثاني ) قال ابن عباس : إن علياً عليه السلام ما كان يملك غير أربعة دراهم ، فتصدق بدرهم ليل ، وبدرهم نهاراً . وبدرهم سراً ، وبدرهم علانية ، فقال ﷺ : ما حدثك علي هذا ؟ فقال : أن استوجب ما وعدني ربي ، فقال : لك ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية ( والثالث ) قال صاحب الكشف : نزلت في أبي بكر الصديق رضي الله عنه حين تصدق بأربعين ألف دينار : عشرة بالليل ، وعشرة بالنهار ، وعشرة في السر ، وعشرة في العلانية ( والرابع ) نزلت في علف الخيل وإرباطها في سبيل الله ، فكان أبو هريرة إذا مر بفارس سمين قرأ هذه الآية ( الخامس ) أن الآية عامة في الذين يعمون الأوقات والأحوال بالصدقة مخرضهم على الخير ، فكلما نزلت بهم حاجة محتاج عجلوا قضاءها ولم يؤخروها ولم يعلقوها بوقت ولا حال ، وهذا هو أحسن الوجوه . لأن هذا آخر الآيات المذكورة في بيان حكم الإنفاقات فلا جرم ذكر فيها أكمل وجوه الإنفاقات والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال الزجاج ( الذين ) رفع بالابتداء وجاز أن تكون الفاء من قوله ( فلهم ) جواب الذين لأنها تأتي بمعنى الشرط والجزاء ، فكان التقدير : من أنفق فلا يضيع أجره ، وتقديره أنه لو قال : الذي أكرمني له درهم لم يفد أن الدرهم بسبب الإكرام ، أما لو قال : الذي أكرمني فله درهم يفد أن الدرهم بسبب الإكرام ، فهنا الفاء دللت على أن حصول الأجر إنما كان بسبب الإنفاق والله أعلم .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ في الآية إشارة إلى أن صدقة السر أفضل من صدقة العلانية ، وذلك لأنه علم الليل على النهار ، والسر على العلانية في الذكر .

ثم قال في خاتمة الآية ( فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ) والمعنى معلوم وفيه مسكتان :

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّضُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ  
 ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ  
 مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ  
 النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٠٦﴾

﴿ المسألة الأولى ﴾ أنها تدل على أن أهل الثواب لا خوف عليهم يوم القيامة ، ويتأكد ذلك بقوله تعالى ( لا يحزنهم الفزع الأكبر ) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أن هذا مشروط عند الكل بأن لا يحصل عفيه انكسر ، وعند المتعزلة أن لا يحصل عفيه كبيرة عبطة ، وقد أحكمنا هذه المسألة ، وههنا آخر الآيات المذكورة في بيان أحكام الإعتاق .

﴿ الحكم الثاني ﴾ من الأحكام الشرعية المذكورة في هذا الموضع من هذه السورة حكم الربوا :

قوله تعالى ﴿ الذين يأكلون الربوا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ﴾ ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربوا وأحل الله البيع وحرم الربوا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴿ .

اعلم أن بين الربا وبين الصدقة مناسبة من جهة الفساد ، وذلك لأن الصدقة عبارة عن تنقيص المال بسبب أسراة بذلك ، والربا عبارة عن طلب الزيادة على المال مع نهي الله عنه ، فكانا متضادين ، ولهذا قال الله تعالى ( يحق لله الربا ويرى الصدقات ) فله حصل بين هذين الحكمين هذا النوع من المناسبة ، لا يهرم ذكر عقيب حكم الصدقات حكم الربا .

أما قوله ( الذين يأكلون الربوا ) فالمراد الذين يعدمون به ، وخص الأكل لأنه معظم الأمر ، كما قال ( الذين يأكلون أموال الجاهليين ظلماً ) وكما لا يجوز أكل مال اليتيم لا يجوز إتلافه ، ولكنه به بالأكل على ما سواه وكذلك قوله ( ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ) وبما أيضاً فلأن نفس الربا الذي هو الزيادة في المال على ما كانوا يعملون في الجاهلية لا يؤكل ، وإنما يصرف في المذكور فيؤكل ، والمراد انصرف فيه ، فجمع الله من التصرف في الربا بما ذكرنا من

الوعد ، وأيضاً فقد ثبت أنه يفتقر ، لمن أكل الربوا وكله وشاهده وكتابه والمحلل له ، فعلمنا أن الحرمة غير محتصة بالأكل ، وأيضاً فقد ثبت بشهادة الظرف والعكس ، أن ما يحرم لا يوقف تحريمه على الأكل دون غيره من التصرفات فثبت بهذه الوجوه الأربعة أن المراد من أكل الربوا في هذه الآية التصرف في الربوا ، وأما الربوا ففيه مسائل :

❖ المسألة الأولى ❖ لو ما في اللغة عبارة عن الزيادة يقال : ربا الشيء ، يربو ومنه قوله ( اهتوت وربيت ) أي ولدت ، وأربى الرجل إذا عامل في الربا ، ومنه الحديث : من أربى فقد أربى ، أي عامل بالربا ، والإيجاب بيع الزرع قبل أن يندو صلاحه ، هذا معنى الربا في اللغة .

❖ المسألة الثانية ❖ قرأ حنيفة والكناسي ( الربا ) بالألف لمكانة كسرة الراء والباقيون بالتخفيف بفتح الباء ، وهي في المصاحف مكتوبة بالواو ، وأنت عير في كتابها بالألف والواو والياء ، ول صاحب الكتاب : الربا كتبت بالواو على لغة من يفخيم كما كتبت الصلاة والزكاة وزيدت الألف ، حذوها تشبيهاً بواو الجمع .

❖ المسألة الثالثة ❖ اعلم أن الربا فسرى ربا التسمية ، وربا الفضل

أما ربا التسمية فهو الأمر الذي كان مشهوراً متعارفاً في الجاهلية ، وذلك أنهم كانوا يدمعون المال على أن يأخذوا كل شهر قنواً معيناً ، ويكون رأس المال باقياً ، ثم إذا حل الدين طالبوا المدينون برأس المال ، قال تندر عليه لاد ، وإذا في الحق والأصل ، فهذا هو الربا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به .

وأما ربا الفضل فهو أن يبايع من أحاطة بتكوين منها وما أشبه ذلك

إذا عرفت هذا فنفقون : المروي عن ابن عباس أنه كان لا يحرم إلا القسم الأول فكان يقول : لا ربا إلا في التسمية ، وكان يجوز بالنقد ، فقال له أبو سعيد أحدي : شهدت ما لم تشهد ، أو سمعت من رسول الله ﷺ ما لم أسمع ثم روي أنه رجع عنه قال محمد بن سيرين : كنا في بيت ومعنا عكرمة ، فقال رجل : يا عكرمة ما نذكر ونحس في بيت فلان ومعنا ابن عباس ، فقال : إنما كنت استحللت التصرف برأى ، ثم بلغني أنه يحل حرمه ، واشهدوا أني حرمته وبرئت منه إلى الله ، وحجة ابن عباس أن قوله ( وأحل الله البيع ) يتناول بيع الدرهم بالدرهمين نقداً ، وقوله ( وحرم الربوا ) لا يتناوله لأن الربوا عبارة عن الربا ، وليس كل زيادة محرومة ، بل قوله ( وحرم الربوا ) إنما يتناول العقد المخصوص الذي كان مسمى فيما بينهم بأنه

رما ، وذلك هو ربا السنة ، فكان قوله ( وحرم الرما ) مخصوصاً بالسنة ، فثبت أن قوله ( وأحل الله البيع ) يتناول رما النقد ، وقوله ( وحرم الرما ) لا يتناول ، فوجب أن ينفي على الحل ، ولا يمكن أن يقال : إقاعومه بالحديث ، لأنه يقتضي تخصيص ظاهر القرآن بحبر الواحد وأنه غير جائز ، وهذا هو عرف ابن عباس وحقيقته راجعة إلى أن تخصيص القرآن بحبر الواحد هل يجوز أم لا ؟

وأما جمهور المتأخرين فقد اتفقوا على تحريم الرما في نفسه ، أما القسم الأول فبالفراد ، وأما رما التعد فبالخير ، ثم إن الخبر دل على حرمة رما النقد في الأشياء الستة ، ثم احتلوا فقالوا : حرمة التفاضل غير مقصورة على هذه الستة ، بل ثلثة في غيرها ، وقال جماعة القياس : بل آخرمة مقصورة عليها وحجة هؤلاء من وجوه .

في المحجة الأولى : أن اشباع خص من المكيلات والمطعمات والأقوات أشياء أربعة ، فلو كان الحكم ثلث في كل المكيلات أو في كل المطعمات فقال : لا تبعة لمكين بمكين متفاضلاً ، أو قال : لا تبعة المطعوم بالمطعوم متفاضلاً ، فإن هذا الكلام يكون أحد اختصار ، وأكثر فائدة ، فلم يبق ذلك بل عدد الأربعة ، علماً أن حكم حرمة مقصور عليها فقط .

في المحجة الثانية : ما بينا أن قوله تعالى ( وأحل الله البيع ) يقتضي حل رما النقد فأنتم حرمتم رما النقد من تحت هذا المصوم بحبر الواحد في الأشياء الستة ، ثم أثبتتم الحرمة في غيرها بالقياس عليها ، فكان هذا تخصيصاً لعموم نص القرآن في الأشياء الستة بحبر الواحد ، وفي غيرها بالقياس على الأشياء الستة ، ثبت الحكم فيها بخبر الواحد ، ومنع هذا القياس بكون أصعب بكثير من حبر الواحد ، وخبر الواحد أصعب من ظاهر القرآن ، فكان هذا ترجيحاً لأصعب على الأقوى ، وأنه غير جائز .

في المحجة الثالثة : أن التعدية من محل النص إلى غير محل النص ، لا تمس إلا بواسطة تعليل الحكم في مورد النص ، وذلك غير جائز ، أما أولاً فلأنه يقتضي تعليل حكمه ، وذلك محال على ما ثبت في الأصول ، وأما ثانياً فلأن الحكم في مورد النص معلوم ، والثمة مظنونة وربط المعلوم بالمظنون غير جائز ، وأما جمهور الفقهاء ، فقد اتفقوا على أن حرمة ربا البدع غير مقصورة على هذه الأشياء الستة ، بل هي ثلثة في غيرها ، ثم من المعلوم أنه لا يمكن تعدية الحكم عن محل النص إلى غير محل النص إلا بتعليل الحكم الثابت في محل النص بعلته حاصلة في غير محل النص فلهذا لمعنى مختلفوا في العلة على مذاهب .

﴿ والقول الأول ﴾ وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه : أن العلة في حرمة الربا الطعم في الأشياء الأربعة واشتراط اتحاد الجنس ، وفي الذهب والفضة انتقدية .

﴿ والقول الثاني ﴾ قول أبي حنيفة رضي الله عنه : أن كل ما كان مقدراً لقبه الربا ، والعلة في الدرهم والدينار الوزن ، وفي الأشياء الأربعة الكيل واتحاد الجنس .

﴿ والقول الثالث ﴾ قول مالك رضي الله عنه أن العلة هو القوت أو ما يصلح به القوت ، وهو الملح .

﴿ واتمرك الرابع ﴾ وهو قول عبد الملك بن الماجشون : أن كل ما يتبع به نفيه الربا ، فهذا ضبط مذهب الناس في حكم الربا ، والكلام في تدريع هذه المسائل لا يليق بالتصغير .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ ذكرنا في سبب تحريم لربا وجوهاً ( أحدها ) الربا يفتني أخذ مال الإنسان من غير عوض ، لأن من يبيع الدرهم بالدرهمين نقداً أو نسيئة فيحصل له زيادة درهم من غير عوض ، ومال الإنسان متعلق حاجته وله حرمة عظيمة ، قال بيضاوي : حرمة مال الإنسان كحرمة دمه ، فوجب أن يكون أحد ماله من غير عوض محرماً

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون لغيره رأس المال في يده مدة مديدة عوضاً عن الدرهم الزائد ، وذلك لأن رأس المال لو بقي في يده هذه المدة لكان يمكنه المالك أن يتجر فيه ويستفيد بسبب تلك التجارة ربحاً قلما تركه في يد الديون وانتفع به المديون ثم يعد أن يدفع إلى رب المال ذلك الدرهم الزائد عوضاً عن انتفاعه بماله .

قلنا : إن هذا الانتفاع الذي ذكرتم أمر موهوم قد يحصل وقد لا يحصل ، وأخذ الدرهم الزائد أمر متيقن ، فقوت المتيقن لأجل الأمر الموهوم لا يتفك عن نوع ضرر ( وثانيها ) فإن بعضهم : الله تعالى بما حرم الربا من حيث إنه يمنع الناس عن الاشتغال بالمكاسب ، وذلك لأن صاحب الدرهم إذا تمكن بواسطة عقد الربا من تحصيل الدرهم الزائد نقداً كان أو نسيئة عاف عليه اكتساب وجه المعيشة ، فلا يكاد يتحمل مشقة الكسب والتجارة والصناعات المشاقة ، وذلك يفضي إلى انقطاع سافع الخلق ، ومن المعلوم أن مصالح العالم لا تنتظم إلا بالتجاراة والحرف والصناعات والعمالات ( وثالثها ) قيل : السبب في تحريم عقد الربا ، أنه يفضي إلى انقطاع المعروف وقبحين الناس من القرض ، لأن الربا إذا طلبت السعوس يقرض الدرهم واسترجاع مثله ، ولو حال الربا لكنت حاجة المحتاج تحمله على أخذ الدرهم بدرهمين ، فيفضي ذلك إلى انقطاع الوسيلة والمعروف والأحسان ( ورابعها ) هو أن الغالب أن المقرض يكون غنياً ،

والمستفرض يكون فقيراً ، فالقول يتجوز عقد الربا فتكون للغني من أن يأخذ من الفقير الضعيف ما لا زائداً ، وذلك غير جائز برحمة الرحيم ( ورحمتها ) أن حرمة الربا قد ثبتت بالنص ، ولا يجب أن يكون حكم جميع التكليف معلومة للحلق ، فوجب القطع بحرمة عقد الربا ، وإن كنا لا نعلم التوجه فيه .

أما قوله تعالى ( لا يقومون ) فأكثر القومين قالوا : المراد منه القيام يوم القيامة ، وقال بعضهم : المراد منه القيام من القبر ، وأعلم أنه لا عنادة بين الوجهين ، فوجب حل اللفظ عليهما .

أما قوله تعالى ( إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ) ففيه مسائل .

❖ المسألة الأولى ❖ التخبط معناه الضرب على غير استواء ، ويقال للرجل الذي يتصرف في أمر ولا يهتدي فيه : إنه يتخبط خطب عشواء ، ويخط ليغير لأرض بأحفافه ، ويخطه الشيطان إذا مسه بخيل أو جنون لأنه كالضرب على غير الاستواء في الأدعاش ، وتسمى إصابة الشيطان بالجنون والحبل خبطة ، ويقال : به حبطة من جنون ، والمس الجنون ، يقال : مس الرجل فهو ممسوس وبه مس ، وأصله من المس باليد ، كأن للشيطان يحس الإنسان فيحه ، ثم سمي الجنون مساً ، كما أن الشيطان يتخبطه ويطؤه برجبه فيخبله ، فسمى بالجنون حبطة ، فالتخبط بالرجل والنس باليد ، ثم فيه سؤالان :

❖ السؤال الأول ❖ التخبط تعمل ، فكيف يكون متعمداً ؟ .

( الجواب ) تفعل بمعنى فعل كثير ، نحو نغمه تعمي قسمه ، وتقطعه بمعنى قطعه .

❖ السؤال الثاني ❖ بم تعلق قوله ( من المس ) .

قلت : فيه وجهان ( أحدهما ) بقوله ( لا يقومون ) والتقدير : لا يقومون من المس الذي هم إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان ( والثاني ) أنه متعلق بقوله ( يقوم ) والتقدير لا يقومون إلا كما يقوم المتخبط بسبب المس .

❖ المسألة الثانية ❖ قال الجبائي : الناس يقولون المصروع إنه حدثت به تلك الحاة لأن الشيطان يمس ويصرعه وهذا الخلل ، لأن الشيطان ضعيف لا يقدر على صرع الناس وقتلهم ويدن عليه وجوه :

( أحدها ) قوله تعالى حكاية عن الشيطان ( وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي ) وهذا صريح في أنه ليس للشيطان قدرة على الصرع وقتل والأيذاء

( والثاني ) الشيطان إما أن يقام : إنه كليف الحس ، أو يقال : إنه من الأحكام الملتزمة . فإن كان الأول ، حسب أن يرى ويتأخذ ، إذ لو حازه أن يكون كثيراً ويحضر له لا يرى خبر أن يكون بحضوره سموس وزعمه وروى وحده وحده لا يراه ، وذلك حجة على طبيعة . ولأنه لم تكن حساً كيفة . وكيف يمكنه أن يدخل في باطن بدن الإنسان . وأما إن كان حساً لطيفاً كالغواص ، فعلى عدا يمتنع أن يكون معه صلاة وقوة ، فيمتنع أن يكون قدراً على أن يصارع الإنسان ويغلبه ( الثالث ) لو كان للشيطان قدرة على أن يصير ، وفعل لصيح أن يصير مثل معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وذلك يجر إلى الطعن في السيرة الرابع : أن الشيطان لم يقدر على ذلك فلم لا يصير جميع زعميه ولم لا يخطب مع شدة عدوانه لأهل الإيمان ، ولم لا يفتن أموالهم ، ويفسد أخلاقهم ، ويعطي أسرارهم ، ويرزق غفوفهم ؟ وكل ذلك صغر المساء ، واحتج القائلون بأن الشيطان يقدر على هذه الأشياء بوجهين ( الأول ) ما روي أن الشياطين في زمان سليمان بن داود عليهما السلام كانوا يعملون الأعمال الشاقة على ما حكى الله عنهم أنهم كانوا يعملون له ما يساه من محارب ، وتثاقيل وجفاف كاخواني ، وقصور وسائر .

( وال جواب عنه ) أنه تعالى كلفهم في من سليمان بعد ذلك قدراً وعلى هذه الأفعال . وكان ذلك من المعجزات لسليمان عليه السلام ( والثاني ) أن هذه الآية وعلى قوله ( يحبطه الشيطان ) صريح في أن يحبطه الشيطان بسببه .

( والجواب عنه ) أن الشيطان يسهل الوسوسة المؤذية التي تحدث عنده الصريح ، وهو كقول أئوب عنه السلام : إني مسي الشيطان بصوت وغداً ، أي يحدث الضع عند ذلك الوسوسة لأن الله تعالى خلقه من ضعف القطع ، وعسة السوداء عليه بحيث شاق عند الوسوسة فلا يجتريه قيصراً عند تلك الوسوسة ، كما يصير الخلق من الموضع الثاني ، وهذا المعنى لا يوجد هذا الخطي الفصل ، الكامدين ، وأهل الحزم والعقل وإنا يوجد حس به نقص في المزاج وخلل في التامع فهذا حجة كلام الحاشي في هذا الباب ، وذكر انفعال فيه وجه آخر ، وهو أن الناس يسمعون لصريح إلى الشيطان إلى الحس ، فخطبوا على ما تعادى من هذا ، وأيضاً من عادة الناس أنهم إذا أرادوا نصيح شيء ، أن يقضوه إلى الشيطان ، كما في قوله تعالى ( طلعها كذبة رؤس الشياطين ) .

❖ المسألة الثالثة ❖ للمفسرين في الآية المواق ( الأول ) أن الخ الزينة بعد يوم الزينة مجزئاً وذلك كفعالة المخصوصة بكل الزينة ، فعرض أهل الموقف بذلك لعلامة أنه كل الزينة في الدنيا ، وفي هذا معنى الآية . أنهم يقومون بتأخير ، كمن آفاه الشيطان محبور .

❖ والقول الثاني ❖ قال ابن مسه . يريد إذا بعدت الناس من عبادهم خرجوا مسرعين .



لقوله ( يخرجون من الأحداث سراعاً ) إلا أكلة الربا فإنهم يقومون ويسقطون ، كما يقوم الذي يتخطه الشيطان من المس وذلك لأنهم أكلوا الربا في الدنيا ، فأرماه الله في بطونهم يوم القيامة حتى انقلبهم فهم يعضون ، ويسقطون ، ويريدون الإسراع ، ولا يقدرُونَ ، وهذا القول غير الأول لأنه يريد أن أكلة الربا لا يمكنهم الإسراع في الشيء بسبب ثقل البطن ، وهذا ليس من الجنون في شيء ، ويتأكد هذا القول بما روي في قصة الأسراء أن النبي ﷺ انطلق به جبريل إلى رجال كل واحد منهم كالبيت الضخم ، ويقوم أحدهم فتصلي به بطنه فيصرع ، فقلت : يا جبريل من هؤلاء ؟ قال ( الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ) .

﴿ والقول الثالث ﴾ أنه مأخوذ من قوله تعالى ( إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكرو ، فإذا هم مبصرون ) وذلك لأن الشيطان يدعو إلى طلب اللذات والشهوات والاشتغال بغير الله ، فهذا هو المراد من مس الشيطان ، ومن كان كذلك كان في أمر الدنيا متخبطاً ، فتارة الشيطان يحرقه إلى النفس والهوى ، وتارة الملك يحرقه إلى الدين والتقوى ، فحدثت هناك حركات مضطربة ، وأفعال مختلفة ، فهذا هو الخطب الحاصل بفعل الشيطان وأكل الربا لا شك أنه يكون مغرطاً في حب الدنيا متهاكماً فيها ، فإذا مات على ذلك الحب صار ذلك الحب حباً بينه وبين الله تعالى ، فالخطب الذي كان حاصله في الدنيا بسبب حب المال أورثه الخطب في الآخرة ، وأوقعه في ذلك الحب ، وهذا التأويل أقرب عندي من الوجهين اللذين نقلتهما عن ثعلبنا .

أما قوله تعالى ( ذلك بأنهم قالوا : إنما البيع مثل الربا ) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في القوم كانوا في تحليل الربا على هذه الشبهة ، وهي أن من اشترى ثوباً بعشرة ثم باعه بأحد عشر فهذا حلال ، فكذا إذا باع العشرة بأحد عشرة يجب أن يكون حلال ، لأنه لا فرق في العقل بين الأمرين ، فهذا في ربا النقد ، وأما في ربا الشيء فكذلك أيضاً ، لأنه لو باع الثوب الذي يساوي عشرة في الحال بأحد عشر إلى شهر جاز فكذا إذا أعطى العشرة بأحد عشر إلى شهر ، وجب أن يجوز لأنه لا فرق في العقل بين الصورتين ، وذلك لأنه إما جاز هناك ، لأنه حصل التراضي من الجانبين ، فكذا هنا لما حصل التراضي من الجانبين وجب أن يجوز أيضاً ، فالتبايعات إنما شرعت لدفع الحاجات ، ولعل الإنسان أن يكون صفر اليد في الحال شديد الحاجة ، ويكون له في المستقبل من الزمان أموال كثيرة ، فإذا لم يجز الربا لم يعطه رب المال شيئاً فيبقى الإنسان في الشدة والحاجة ، إما بتقدير جواز الربا فيعطيه رب المال طمعاً في الزيادة ، والمدين يرده عند وجدان المال ، وإعطاء تلك الزيادة عند وجدان المال

أسهل عليه من البقاء في الخدعة قبل وجدان المال ، فهذا يقتضي حل الرماكن حكماً بطل سائر الهمومات لأجل دفع الخدعة ، فهذا هو لبس القوم ، والله تعالى أحسن عمه ، محرف واحد ، وهو قوله ( وأحل الله البيع وحرم الربا ) ووجه الجواب أن ما ذكرتم معارضة للنص بالفقاس . وهو من عمل إبليس ، فلو أن الله لما أمره بالسجود لآدم لم يفرق عارض النص بالفقاس ، فقال ( أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ) وأعلم أن نفاة انقياس يتمسكون بهذا حرف ، فقالوا : لو كان لدس بالفقاس نكاث هذه الشهية لازمة ، فلما كانت مدفوعة علمنا أن الذين بالنص بالفقاس ، وذكر الفقهاء رحمة الله عليه الفرق بين الملبين ، فقال : من باع ثوباً بصادق عشرة عشرين فقد جعل ذات الثوب مقبلاً بالعشرين ، فلما حصل التراضي عن هذا المقابل صار كل واحد منهم مقبلاً للآخر في المالة عندهم ، فلم يكن أحد من صاحبه شيئاً يحرم عوضه ، أما إذا باع عشرة بالعشرة فقد أخذ العشرة الزائدة من غير عوضه ، ولا يمكن أن يقال : إن عرضه هو الإهمال في مدة الأجل ، لأن الإهمال ليس مالاً أو شيئاً يشار إليه حتى يجعله عوضاً عن العشرة الزائدة فظهر الفرق بين الصورتين .

﴿ المسألة الثانية ﴾ ظهر قوله تعالى ( ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا ) يدل على أن النوعين ربما يحصل بالمتاحلهم الربا دون الإقدام عليه ، وإكراه مع التحريم ، وعلى هذا التقدير لا يثبت بهذه الآية كون الربا من الكبائر .

فإن قيل : مضرة الآية تدل على أن قيامهم يوم القيامة متحطلين كان سبب أهم أنكروا الربا .

قلنا : إن قوله ( ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا ) صريح في أن النعمة لذلك لتحط هو هذا القول والاعتقاد فقط ، وعند هذا يجب تأويل مقدمة الآية ، وقد بنا أنه ليس المراد من الأكل نفس الأكل ، وذكرنا عليه وجوهاً من الأدلة ، نأتي مجتمعوه من التصرف في الربا ، ونحس نحمله على استحلال الربا واستطابته : وذلك لأن الأكل قد يعبر به عن الاستحلال ، يقال : فلان يأكل مال الله فقيراً خصباً ، أي يستحل التصرف فيه ، وإذا حللنا للأكل على الاستحلال ، صارت مقدمة الآية مطابقة لمؤخرتها ، فهذا ما يدل عليه لفظ الآية ، لأن جمهور المفسرين حلوا الآية على وعيد من يتصرف في مال الربا ، لا على وعيد من يستحل هذا العقد .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ في الآية سؤال ، وهو أنه لو لم يقل : إنما الربا مثل البيع ، وذلك لأن حل البيع متفق عليه ، فهم أرادوا أن يقبسوا عليه الربا ، ومن حق الفيلس أن يسلبه عن

اختلاف بمحل الوفاق ، فكان نظم الآية أن يقال : إنما الربا مثل البيع ، فلما الحكم في أن نسب هذه القضية ، قلنا ( إنما البيع مثل الربا ) .

( والمطوب ) أنه لم يكن مفسود القوم أن يتمسكوا بنظم العيس ، بل كان غرضهم أن الربا والبيع متماثلان من جميع الوجوه المطبوعة فكيف يجوز تخصيص أحد المثلين بالحلل والثاني بالحرمة وعن هذا التقدير فأبهما قدم وأخر جزر .

أما قوله تعالى ( وأحل الله البيع وحرم الربا ) ففيه مسائل :

❖ المسألة الأولى ❖ يحتمل أن يكون هذا الكلام من تحريم كلام الكفار ، والمعنى أنهم قالوا : البيع مثل الربا ، ثم إنكم تقولون ( وأحل الله البيع وحرم الربا ) فكيف يعقل هذا ؟ يعني أنهم لما كانوا متماثلين فلو حل أحدهما وحرم الآخر لكان ذلك إيقاعاً للتفرقة بين اثنين ، وذلك غير لائق بحكمة الحكيم فقوله ( أحل الله البيع وحرم الربا ) ذكره لكفر على سبيل الاستبعاد ، وأما أكثر المفسرين فقد اتفقوا على أن كلام الكفار انقطع عند قوله ( إنما البيع مثل الربا ) وأما قوله ( أحل الله البيع وحرم الربا ) فهو كلام الله تعالى ونصه على هذا امر في ذكره بطلاً لقول للكفار إنما البيع مثل الربا ، والحجة على صحة هذا القول وجوه .

❖ المحجة الأولى ❖ أن قول من قلنا : هذا كلام الكفار لا يتم إلا بإحصاء زيادته بأن يجعل ذلك على الاستفهام على سبيل الإنكار ، أو يجعل ذلك على الرواية من قول المسامح ، ومعلوم أن الإحصاء خلاف الأصل ، وأما إذا جعله كلام الله استدل لم يمنع فيه إلى هذا الإحصاء ، فكان ذلك أولى .

❖ المحجة الثانية ❖ أن المسلمين أئداً كانوا متمسكين في جميع مسائل البيع بهذه الآية ولولا أنهم علموا أن ذلك كلام الله لأكلام الكفار ، وإلا لما جاز لهم أن يستلوا به ، وفي هذه المحجة كلام سيأتي في المسألة الثانية .

❖ المحجة الثالثة ❖ أنه تعالى ذكر عقيب هذه الكلمة قوله ( فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فإن ولك أعداء من فيها فاعفون ) فصاهر هذا الكلام يقتضي أنهم لما تمسكوا بتلك الشبهة وهي قوله ( إنما البيع مثل الربا ) فالله تعالى قد كشف عن قساة تلك الشبهة وعن ضعفها ، ونولم يكن قوله ( وأحل الله البيع وحرم الربا ) كلام الله ثم يكن جواب تلك الشبهة مذكوراً فلم يكن قوله ( فمن جاءه موعظة من ربه ) لائقاً بهذا الموضع .

﴿ المسألة الثانية ﴾ ما منع المشافعي رضي الله عنه أن قوله ( وأحل الله البيع وحرم الربا ) من المحصلات التي لا يجوز انتصافها ، وهذا هو المختار عندى ، وبذلك حايه وهو ( الأول ) أما فيما يؤول الفقه أن الإسم المفرد المحلى بلام التعريف لا يفيد العموم البتة . بل ليس فيه إلا تعريف ماضية ، ومعنى كان كذلك كفى العمل به في ثبوت حكمه في صورة واحدة .

﴿ والوجه الثاني ﴾ وهو إما إذا سلمنا أنه يفيد العموم ونكنا لا شك أن إفادته العموم أصح من إفادته لفظاً لجميع المصنوع . مثلاً قوله ( وأحل الله البيع ) وإن أخذ الاستعراق إلا أن قوله وأحل الله البيعات أقوى في إفادة الاستعراق ، فمن أن قوله ( وأحل الله البيع ) لا يفيد الاستعراق إلا إفادة ضمنيةه ، ثم تقدير العموم لا بد وأن يطرق إليها تخصيصات كتبه خارجة عن الخصر والقبض ، ومثل هذا العموم لا يُلحق بكلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وآله وسلم ، لأنه كذب والكذب على الله تعالى محال ، وأما العهد الذي يكون موضع التخصيص منه فليدأ بما فذلك حائر لأن إطلاق لفظ الاستعراق على الأغلب عرف مشهور في كلام العرب ، فمن أن حمل هذا على العموم غير جائز .

﴿ الوجه الثالث ﴾ ما روى عن عمر رضي الله عنه قال : خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من المدينة وما سأله عن الربا ، ولو كان هذا اللفظ مضمناً للعموم لما قال ذلك فعلمنا أن هذه الالة من التجملات .

﴿ الوجه الرابع ﴾ أن قوله ( وأحل الله البيع ) يقتضي أن يكون كل بيع حلالاً ، وبوجه ( وحرم الربا ) يقتضي أن يكون كل ربا حراماً ، لأن الربا هو الرياسة ولا بيع إلا ويقصد به الرياسة ، فأول الآية ما جتمع البيوع ، وأخره حرم الجميع ، فلا يعرف الحلال من حرام بهذه الآية . مكات عملة ، فوجب الرجوع في الحلال والحرام إلى بيان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم .

ثم أقوه ( فحق حاء موعظة من ربه ) ما علم أنه ذكر فعل الموعظة لأن تأنيدها غير حقيقي ولاها في معنى الموعظة ، وقراءتي وخس ( فمن حادته موعظة ) ثم قال ( فسهي ) أي فامنع ، ثم قال ( فله ما سلف ) وفيه مائتان .

﴿ المسألة الأولى ﴾ في التأويل وجهان ( الأول ) قال الزجاج : أي صمغ له عما معنى من ذنبه من قبل نرون هذه الآية ، وهو كقوله ( قل للمؤمنين كفوا ) ينتهوا بغير لهم ما قد سلف ، وهذا التأويل ضعيف لأنه قبل نزول الآية في التحريم لم يكن ذلك حراماً ولا ذنباً . فكيف يقال المراد من الآية الصمغ عن ذلك الغضب مع أنه ما كان هناك ذنب ، والنهي المتأخر لا

بِمَحْنِ اللَّهِ الرِّبَا وَرَبِّي الصَّدَقَتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٥٥﴾

يؤثر في الفعل المتقدم ولأنه تعالى أضاف ذلك إليه بلام التملك ، وهو قوله ( فله ما سلف ) فكيف يكون ذلك ذنباً ( الثاني ) قال السدي : له ما سلف أي له ما أكل من الربا ، وليس عليه رد ما سلف ، فاما من لم يقض بعد فلا يجوز له أخذه ، وإنما له رأس ماله فله كما بينه بعد ذلك بقوله ( وإن شئتم فلكم رؤوس أموالكم ) .

﴿ السائنة الثانية ﴾ قال الواحدي : السلف المتقدم ، وكل شيء قدمته أمامك فهو سلف ، ومنه الأمة السالفة ، والسائنة العتق لتقدمه في جهة العلو ، والسنة ما يقدم قبل الطعام ، وسلاطة الأحمر صمونها ، لأنه أول ما يخرج من عصيرها .

أما قوله تعالى ( وأمره إلى الله ) ففيه وجوه للمفسرين ، إلا أن الذي أقوله : إن هذه الآية مختصة بمن ترك استهلاك الربا من غير يدين أنه ترك أكل الربا ، أو لم يترك ، والتأويل عليه مقدمة الآية ومؤخرتها .

أما مقدمة الآية فلان قوله ( فمن جاء موعدة من ربه فانتهي ) ليس فيه بيان أنه انتهى عماذا فلا بد وأن يصرف ذلك المذكور إلى السابق ، وأقرب المذكورات في هذه الكلمة ما حكى الله عنهم قالوا : إنما انبيع مثل الربا ، فكان قوله ( فانتهي ) عائداً إليه ، فكان المعنى : فنتهي عن هذا القول .

وأما مؤخرة الآية فنقوله ( ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ) ومعناه : عاد إلى الكلام المتقدم ، وهو استهلاك الربا ( فأمره إلى الله ) ثم هذا الإنسان إما أن يقال : إنه كمال انتهى عن استهلاك الربا انتهى أيضاً عن أكل الربا ، أو ليس كذلك ، فإن كان الأول كان هذا الشخص مقراً بدين الله عالماً بتكليف الله ، فحينئذ يستحق المنع ولتعظيم والإكرام ، لكن قوله ( فأمره إلى الله ) ليس كذلك لأنه يفيد أنه تعالى إن شاء عذبه وإن شاء غفر له . ثبت أن هذه الآية لا تنفي بالكفر ولا بالؤمن المطيع ، فلم يبق إلا أن يكون مختصاً بمن أقر بحرمة الربا ثم أكل الربا فنهت أمره إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له وهو كقوله ( إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) فيكون ذلك دليلاً ظاهراً على صحة قولنا أن العفو من الله مرجو

أما قوله ( ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ) فالمعنى : ومن عاد إلى استهلاك الربا حتى يصير كافراً .

واشأنه أن قوله ( فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ) دليل قاطع في أن الخلود لا يكون إلا للكاتر لأن قوله ( أولئك أصحاب النار ) يفيد الخصر فيمس عاد إلى قول الكافر وكذلك قوله ( هم فيها خالدون ) يفيد الخصر ، وهذا يدل على أن كونه صاحب النار ، وكونه خالداً في النار لا يحصل إلا في التكفار أقصى ما في الباب أن خالداً هذا الطاهر ودخلنا سائر الكفار فيه ، لكنه يبقى على ظاهره في صاحب الكبيرة فتأمل في هذه المواضع ، وذلك أن مذهبنا أن صاحب الكبيرة إذا كان مؤمناً بالله ورسوله مجوز في حقه أن يعفو الله عنه ، ويجوز أن يعافيه الله وأمره في البابين موكل إلى الله ، ثم بتقدير أن يعافيه الله فإنه لا يحمد في النار بل يفرجه منها ، والله تعالى بين صحة هذا المذهب في هذه الآيات بقوله ( فأمره إلى الله ) على جواز العفو في حق صاحب الكبيرة على ما بيناه .

ثم قوله ( فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ) يدل على أن تقدير أن يمدحه الله النار لكنه لا يخلده فيها لأن الخلود مختص بالكفار لا بأهل الإيمان ، وهذا بيان شرف وتفسير حسن .

قوله تعالى ﴿ بحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم ﴾ اعلم أنه تعالى لما بالغ في الرحمة عن الربا ، وكان قد بالغ في الآيات استنفاداً في الأمر بالصدقات ، ذكر ههنا ما يجري مجرى الدعاء إلى ترك الصدقات وفعل الربا ، وكشف عن مساده ، وذلك لأن الداعي إلى فعل الربا محصيل المريد في الخيرات ، والصارف عن الصدقات الاحتراز عن نقصان الخير فمن تعالى أن الربا وإن كان زيادة في الخال ، إلا أنه نقصان في الحقيقة ، وأن الصدقة وإن كانت نقصاناً في الصورة ، إلا أنها زيادة في المعنى ، ولما كان الأمر كذلك كان اللائق بتعاقل أن لا يلتفت إلى ما ينهضي به الطبع والحس من الدواعي والصورف ، بل يعول على ما ينهض الشرح إليه من الدواعي والصورف فهذا وجه النظم وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المحقق نقصان الشيء حالاً بعد حال ، ومنه المحقق في الخلال يقال : محقق الله فالحق وامتحن ، ويقال : هجير ماحر إذا نقص في كل شيء بحرارة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أن حق الرب وإليه الصدقات يشمل أن يكون في الدنيا ، وأن يكون في الآخرة ، أما في الدنيا فنقول : بحق الربا في الدنيا من وجوه (أحدها) أن الغالب في الرعي وإن كثر ماله أنه يؤل عاقبه إلى الفقر ، وتزول البركة عن ماله ، قال مجاهد : الربا وإن كثر إلى قل ( وثانيها ) إذ لم ينقص ماله فإن عاقبته الندم ، والنقص ، وسقوط العذلة ، وزوال الأمانة ، وحصول اسم الفسق والفسوة والعلظة ( وثالثها ) أن الفسق المدب

يشاهدون أنه أخذ أموالهم بسبب الربا يلعنونه ويغضونه ويدعون عليه ، وذلك يكون سبباً لزياد الخبز والميركة عنه في نفسه وماله ( ورأبها ) أنه متى استنهر بين الخلق أنه إنما جمع ماله من الربا توجهت إليه الألعاف ، وقصدت كل ظالم ومارق وطماع ، ويفوقون : إن ذلك المال ليس له في الحقيقة فلا يترك في يده ، وأما إن الربا سبب للمصالح في الآخرة فلو حرمه ( الأول ) قال ابن عباس رضي الله عنهما : معنى هذا المحق أن الله تعالى لا يقبل منه صدقة ولا جهاداً ، ولا حجاً ، ولا صلاةً رحم ( وثانيها ) إن مال الدنيا لا يبقى عند الموت ، ويبقى النجعة والعقوبة ، وذلك هو الخسار الأكبر ( وثالثها ) أنه ثبت في الحديث أن الأغنياء يدخلون الجنة بعد الفقراء بخصماتة عام ، فإذا كان الغني من الوجه الحلال كذلك ، فما ضلكت بالغنى من الوجه الحرام المفلوط بحرمة كيف يكون ، فذلك هو المحق والنصصان .

وأما إرباء الصدقات فيحتمل أن يكون المراد في الدنيا ، وأن يكون المراد في الآخرة .

أما في الدنيا فمن وجوه ( أحدها ) أن من كان له كان الله له ، فإذا كان الإنسان مع فقره وحاجته يحسن إلى عبيد الله ، فالله تعالى لا يترك ضائعاً جائعاً في الدنيا ، وفي الحديث الذي رواه فيها تقدم أن الملك ينادي كل يوم ، اللهم يسر لكل منفق خلفاً وتمسك تلقاً ( وثانيها ) أنه يزداد كل يوم في جوده وذكره الجميل ، وعيل القلوب إليه وسكون الناس إليه وذلك فضل من المال مع أضداد هذه الأحوال ( وثالثها ) أن الفقراء يعينونه بالندوات النصالحة ( ورابعها ) الأوضاع تنقطع عنه فثمة متى اشتهر أنه منتشر لإصلاح مهمات الفقراء والضعفاء ، فكل أحد يجترز عن تنازعه ، وكل خاسم ، وكل ضائع لا يجوز أحد شيء من ماله ، اللهم إلا نادراً ، فهذا هو المراد بإرباء الصدقات في الدنيا .

وأما إربؤها في الآخرة فقد روى أبو هريرة أنه قال قال رسول الله ﷺ : إن الله تعالى يقبل الصدقات ولا يقبل منها إلا الطيب ، ويأخذها يمينه فيربها كما يربي أحدكم مهراً أو فلوله حتى أن اللزمة تصير مثل أحد ، وتصديق ذلك بين في كتاب الله : ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات ، ومحقق الله الربا ويربي الصدقات قال الفقهاء رحمه الله تعالى : ونظير قوله ( يحسب الله الربا ) المثل الذي ضربه فيما تقدم بصغوان عليه ثراب فأصابه وابل فتركه صليداً ، ونظير قوله ( ويربي الصدقات ) المثل الذي ضربه الله بحيه تبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة .

أما قوله ( والله لا يحب كل كفار أثيم ) فاعلم أن الكفار فعال من الكفر ، ومعناه من كان ذلك منه عادة ، والغريب تسمى المقيم على الشيء بهذا ، فنقول : فلان فعال للخير أعز

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ هُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (١٧٧)

به ، والائتم فاعل بمعنى فاعل ، وهو الائتم ، وهو أيضاً مبالغة في الاستمرار على اكتساب الأثام والهادي فيه ، وذلك لا يليق إلا بمن يذكر تحريم الربا ليكون جاحداً ، وفيه وجه آخر وهو أن يكون الكفار راحياً إلى الاستحلال والائتم يكون راجعاً إلى من يفعله مع اعتقاد التحريم ، فتكون الآية جامعة للفرقتين .

قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ .

اعلم أن عادة الله في القرآن مطردة بأنه تعالى فيها ذكر وعيداً ذكر بعده وعيداً فلما بالغ هنا في وعيد المرابي أتبعه هذا الوعد ، وقد مضى تفسير هذه الآية في غير موضع ، وفيه مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ احتج من قال بأن العمل الصالح خارج عن معنى الإيمان بهذه الآية فإنه قال ( إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات ) فغطت عمل الصالحات على الإيمان ، والمعطوف معاير للمعطوف عليه ومن التماس من أحاب عنه اليس أنه قال في هذه الآية ( ونعني الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة ) مع أنه لا نزاع أن إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة داخلان تحت ( وعملوا الصالحات ) فكذلك فيما ذكرتم ، وأيضاً قال تعالى ( الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله ) وقال ( الذين كفروا وكذبوا بأيمانهم ) .

وللمستدل الأول أن يجيب عنه بأن الأصل حمل كل لفظة على فائدة جديدة ترك العمل به عند التعذر ، فيبقى في غير موضع التعذر على الأصل .

﴿ المسألة الثانية ﴾ ( لهم أجرهم عند ربهم ) أقوى من قوله ( على ربهم أجرهم ) لأن الأول يجري مجرى ما إذا باع بال نقد ، فذلك النقد هناك حاضر متى شاء البائع أخذه ، وقوله : أجرهم عن ربهم - يجري مجرى ما إذا باع بالسيئة في الذمة ، ولا شك أن الأول أفضل .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اختلقوا في قوله ( ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ) فقال ابن عباس : لا خوف عليهم فيما يستقبلهم من أحوال القيامة ، ولا هم يحزنون بسبب ما تركوه في



يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿١٠٥﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِغُوا فَتَنًا مِّنْهُ فَتَنًا يَبْسُفُ عَنْكُمْ وَلَا تَصْلَحُ لَكَ خَيْرٌ لَّكَ إِن تَفْعَلُوا فَذَرُوا خَيْرٌ لَّكَ إِن تَصْلَحُ لَكَ خَيْرٌ لَّكَ إِن تَفْعَلُوا فَذَرُوا خَيْرٌ لَّكَ إِن تَصْلَحُ لَكَ خَيْرٌ لَّكَ إِن تَفْعَلُوا

لدي ، فإن شئت من حلة إلى حانة أخرى فوقها ربما يمزج على بعض ما فاته من الأحوال الصالحة ، وإن كان مغتبطاً بالثانية لأجل انفعه وعلوه ، حين تعالى أن هذا القدر من الغصة لا يلحق أهل الثواب والكرامة . وقال الأصم : لا خوف عليهم من عذاب يومئذ ، ولا هم يمزنون بسبب أنه فاتهم شعيم الزائد الذي قد حصل لغيرهم من السعداء ، لأنه لا منافسة في الآخرة . ولا هم يمزنون أيضاً بسبب أنه لم يصدر منا في الدنيا ضعة تزيد عما صار حتى صرنا مستحقين ثواب يزيد مما وجدناه ، وذلك لأن هذه الخواطر لا توجد في الآخرة .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ في قوله تعالى ( يا الذين آمنوا ) وسملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وأنشأوا الزكاة فبأمرهم عند ربهم ) إشكال هو أن المرأة إذا صنعت عارضة مائة وكما بلغت حاضتها ، ثم عند انقطاع حيضها ماتت ، أو الرجل صنع عارفاً بالله ، وقبل أن غيب عابه الصلاة والزكاة مات ، فهذا بالاتفاق من أهل الثواب ، هل ذلك على أن استحقاق الأجر والثواب لا يتوقف على حصول الأعمال ، وأيضاً من مدعينا أن الله تعالى قد يثيب المؤمن الفاسق لخالي عن جميع الأعمال ، وإن كان كذلك ، فكيف وقف الله ههنا حصول الأجر على حصول الأعمال ؟

( الجواب ) أنه تعالى إنما ذكر هذه الحاصل لا لأجل أن استحقاق الثواب مشروط بهذا ، بل لأجل أن لكل واحد منهما أثر في جلب الثواب ، كما قال في صده هذا ( ولدين لا يدعون مع الله لها آخر ) ثم قال ( ومن يفعل ذلك يلق أثاماً ) ، ويعلم أن من ادعى مع الله لها آخر لا يحتاج في استحقاقه لعذاب إلى عمل آخر ، ولشكر الله جمع الزنا وقتل النفس على سبيل الاستحلال مع عدم غير الله لها البيان أن كل واحد من هذه الحاصل يوجب العفوية .

فوقه تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ ، فإن له تفعلوا واذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون ، وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون ، وأنشأوا بما ترجعون فيه إلى

كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٠٢﴾ وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٠٣﴾

الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون ﴿ في الآية مسائل :

﴿ مسألة الأولى ﴾ اعلم أنه تعالى لما بين في الآية المقدمة أن من انتهى عن الربا منه ما سلب فقد كان يجوز أن يظن أنه لا فرق بين المقبوض منه وبين الباقي في ذمة القوم ، فقال تعالى في هذه الآية ( وذروا ما بقي من الربا ) ويبين به أن ذلك إذا كان عليهم ولم يقبض ، فالزيادة غرم ، وليس لهم أن يأخذوا إلا رؤس أموالهم . وإنما شدد تعالى في ذلك ، لأن من انظر مدة ضويلة في حلول الأجل ، ثم حضر الوقت وظن نفسه على أن تلك الزيادة قد حصلت له ، فيحتاج في منعه عنه إلى تشديد عظيم ، فقال ( اتقوا الله ) واتقوا ، ما بقي عنه ( وذروا ما بقي من الربا ) يعني إن كنتم قد قبضتم شيئاً فيعبر عنه ، وإن لم تقبضوه ، ' ولم تقبضوا بعضه ، فذلك الذي لم تقبضوه كذا كان ، أو بعضاً منه محرم قبضه .

واعلم أن هذه الآية أصل كبير في أحكام الكفار إذا أسلموا ، وذلك لأن ما مضى في وقت الكفر فانه يبقى ولا ينفض ، ولا يفسخ ، وما لا يوجد منه شيء في حال الكفر فحكمه محمول عن الإسلام ، فإذا تناكحوا على ما يجوز عندهم ولا يجوز في الإسلام فهو عفو لا يشعرب ، وإن كان النكاح وقع على محرم قبضته المرأة فقد مضى ، وإن كانت لم تقبضه فلها مهر مثلها دون النهر المسمى هذا مذهب الشافعي رضي الله عنه .

فإن قيل : كيف قال ( يا أيها الذين آمنوا اتقوا ) ثم قال في آخره ( إن كنتم مؤمنين ) .

( الجواب ) من وجوه ( الأول ) أن هذا مثل ما يقال : إن كنت أخاً فأكرمني ، معناه : إن من كان ' أخاً أكرم ' أخاه ( والثاني ) قيل : معناه إن كنتم مؤمنين قبله ( الثالث ) إن كنتم تريدون استدانة الحكم لكم بالإيمان ( الرابع ) يا أيها الذين آمنوا بلسامهم فروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين بقولكم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ في سبب نزول الآية روايات :

﴿ الرواية الأولى ﴾ أنها خطب لأهل مكة كانوا يرايون فلما أسلموا عند فتح مكة أمرهم الله تعالى أن يأخذوا رؤس أموالهم دون الزيادة .

﴿ والرواية الثانية ﴾ قال مقاتل : إن الآية نزلت في أربعة أخوة من تغيب : مسعود ، وعبد الليل ، وحبيب ، وربيعة ، بنو عمرو بن عبد المطلب كانوا يدعون بني المغيرة ، فلما ظهر النبي ﷺ على الطائف أسلم الأخوة ، ثم ضاربوا يرياهم بني المغيرة ، فأنزل الله تعالى هذه الآية .

﴿ والرواية الثالثة ﴾ نزلت في العباس ، وعثمان بن عفان رضي الله عنهما وكنا أسلفا في التمر ، فلما حضر الجلاء قبض بعضا ، وزاد في الباقي فنزلت الآية ، وهذا قول عطاء وعكرمة .

﴿ الرواية الرابعة ﴾ نزلت في العباس وخالد بن الوليد ، وكنا يسلفان في الربا ، وهو قول السدي .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال القاضي : قوله ( إن كنتم مؤمنين ) كالدلالة على أن الإيمان لا يتكامل إذا حصر الإنسان على كبيرة وإنما يصير مؤمنا بالإطلاق إذا احتتب كل الكبائر .

( والجواب ) لما دلت الدلائل الكثيرة المذكورة في تفسير قوله ( الذين يؤمنون بالغيب ) على أن العمل خارج عن معنى الإيمان كانت هذه الآية محمولة على كمال الإيمان وشرائعه ، فكان التقدير : إن كنتم عاملين بمقتضى شرائع الإيمان ، وهذا وإن كان تركا للظاهر لكننا ذهبنا إليه لتلك الدلائل .

ثم قال تعالى ( فإن لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله ) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ عاصم <sup>شعير</sup> وحمة ( فاذنوا ) مفتوحة الألف بمدودة مكسورة الذال على مثال ( فاذنوا ) والباقون ( فاذنوا ) بكون الحمة مفتوحة الذال مقصورة ، وروى عن السبيعي ، ومن عي رضي الله عنه أنها قرأ كذلك ( فاذنوا ) بمدودة ، أي فاعلموا من قوله تعالى ( فقل أذنكم على سواء ) ومفعول الأذان محذوف في هذه الآية ، والتقدير : فاعلموا من لم ينه عن الربا بحرب من الله ورسوله ، وإذا أمروا بإعلام غيرهم فهم أيضاً قد علموا ذلك لكن ليس في علمهم دلالة على إعلام غيرهم ، فهذه القراءة في البلاغة أكد ، وقال أحمد بن يحيى : قراءة العامة من الأذن ، أي كونوا على علم وإذن ، وقرأ الحسن ( فأيقنوا ) وهو دليل لقراءة العامة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتضوا في أن الخطاب بقوله ( فإن لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله )

خطاب مع المؤمنين المصيرين على معاملة الربا ، أو هو خطاب مع الكفار المستحلين للربا ، الذين قالوا إنما البيع مثل الربا ، قال القاضي : والإحتمال الأول أول ، لأن قوله ( فاذنوا ) خطاب مع قوم تقدم ذكرهم ، وهم المخاطبون بقوله ( يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله واذنوا ما بقى من الربا ) وذلك يدل على أن الخطاب مع المؤمنين .

فإن قيل : كيف أمر بالمحاربة مع المسلمين ؟

قلنا : هذه اللفظة قد تطلق على من عصى الله غير مستحل ، كما جاء في الخبر من أهان لي ولينا فقد بارزني بالمحاربة • وعن جابر عن النبي ﷺ من لم يدع المخاطرة قليلاً بحرب من الله ورسوله • وقد جعل كثير من المفسرين والفقهاء قوله تعالى ( إنما جزاء الذين يجربون الله ورسوله ) أصلاً في قطع الطريق من المسلمين ، ثبت أن ذكر هذا النوع من التهديد مع المسلمين ورد في كتاب الله وفي سنة ورسوله .

إذا عرفت هذا فنقول : في الجواب عن السؤال المذكور وجهان ( الأول ) المراد بالمباغة في التهديد دون نفس الحرب ( والثاني ) المراد نفس الحرب وفيه تفصيل ، فنقول : الإصرار على عمل الربا إن كان من شخص وقد أسلم الإمام عليه قبض عليه وأجرى فيه حكم الله من التعزير والحبس إلى أن تظهر مته التوبة ، وإن وقع مما يكون له عسكر وشوكة ، حاربه الإمام كما يجارب الفئة الباغية وكما حارب أبو بكر رضي الله عنه مانعي الزكاة ، وكذا القوم لو اجتمعوا على ترك الأذان ، وترك دفن الموتى ، فإنه يفعل بهم ما ذكرناه ، وقال ابن عباس رضي الله عنهما : من عامل بالربا يستلب فإن تاب وإلا ضرب عنقه .

❦ والقول الثاني في هذه الآية أن قوله ( فإن لم تعملوا فاذنوا ) خطاب للكفار ، وأن معنى الآية ( واذنوا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين ) معترفون بتحريم الربا ( فإن لم تعملوا ) أي فإن لم تكونوا معترفين بتحريمه ( فاذنوا بحربه من الله ورسوله ) ومن ذهب إلى هذه القول قال : إن فيه غلباً على أن من كفر بشريعة واحدة من شرائع الإسلام كان كافراً ، كما لو كفر بجميع شرائعه .

ثم قال تعالى ( وإذا تبين ) والمعنى على القول الأول تبين من معاملة الربا ، وعلى القول الثاني من استحلال الربا ( فنكم رؤس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون ) أي لا تظلمون المغيرم بطلب الزيادة على رأس المال ، ولا تظلمون أي بتقصان رأس المال .

ثم قال تعالى ( وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة ) وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال النحويون ( كان ) كلمة تستعمل على وجوه ( أحدها ) أن تكون بمنزلة حدث ووقع ، وذلك في قوله : قد كان الأمر ، أي وجد ، وحينئذ لا يحتاج إلى خبر ( والثاني ) أن يطلع منه معنى الحدث ، فتبني الكلمة مجردة للزمان ، وحينئذ يحتاج إلى الخبر ، وذلك كقوله : كان زيد قائماً .

واعلم أنني حين كنت مقبلاً بخوارزم ، وكان هناك جمع من أكابر الأدباء ، أوردت عليهم إشكالا في هذا الباب فقلت : إنكم تقولون إن ( كان ) إذا كانت ناقصة إنها تكون فعلاً وهذا محال ، لأن الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان ، فتقولك ( كان ) يدل على حصول معنى الكون في الزمان الماضي ، وإذا افاد هذا المعنى كانت تامة لا ناقصة ، فهذا الدليل يقتضي أنها إن كانت فعلاً كانت تامة لا ناقصة ، وإن لم تكن تامة لم تكن فعلاً البتة بل كانت حرفاً ، وأنتم تنكرون ذلك ، فتقول في هذا الإشكال زماناً طويلاً ، وصنفوا في الجواب عنه كتاباً ، وما قلحوا فيه ثم انكشف لي فيه سر أذكره هنا وهو أن ( كان ) لا معنى له إلا حدث ووقع ووجد ، لا أن قولك وجد وحدث على قسمين ( أحدهما ) أن يكون المعنى : وجد وحدث الشيء كقولك : وجد الجوهر وحدث العرض ( والثاني ) أن يكون المعنى : وجد وحدث موصوفة الشيء بالشيء ، فإذا قلت : كان زيد عالماً فمعناه حدث في الزمان الماضي موصوفة زيد بالعلم ، والقسم الأول هو المسمى بكان التامة والقسم الثاني هو المسمى بالناقصة ، وفي الحقيقة فالفهم من ( كان ) في الموضعين هو الحدث والوقوع ، إلا أن في القسم الأول المراد حدوث الشيء في نفسه ، فلا جرم كان الاسم الواحد كافياً ، والمراد في القسم الثاني حدوث موصوفة أحد الأمرين بالآخر ، فلا جرم لم يكن الاسم الواحد كافياً ، بل لابد فيه من ذكر الاسمين حتى يمكنه أن يشير إلى موصوفة أحدهما بالآخر ، وهذا من لطائف الأبحاث ، فأما إن قلنا إنه فعل كان دالاً على وقوع المصدر في الزمان الماضي ، فحينئذ تكون تامة لا ناقصة ، وإن قلنا : إنه ليس بفعل بل حرف فكيف يدخل فيه الماضي والمستقبل والأمر ، وجميع خواصر الأفعال ، وإذا حمل الأمر على ما قلناه تبين أنه فعل وزال الإشكال بالكلية .

﴿ المفهوم الثالث ﴾ لكان يكون بمعنى صار ، وأنشدوا :

بتهاء فسر والطى كاتب قطعاً الحزن قد كاتت فراخها بيوضها

وعندي أن هذا اللفظ هنا محمول على ما ذكرناه ، فإن معنى صار أنه حدث موصوفة الذات بهذه الصفة بعد أنها ما كانت موصوفة بذلك ، فيكون هنا بمعنى حدث ووقع ، إلا أنه حلولت بخصوص ، وهو أنها حدث موصوفة الذات بهذه الصفة بعد أن كان الحاصل موصوفة الذات بصفة أخرى .

﴿ المفهوم الرابع ﴾ أن تكون زائدة وانشعوا :

سراة بني أبي بكر تسمى على كان المسومة الجليد

إذا عرفت هذه الفاعلة فنرجع إلى التفسير فنقول : في (كان) في هذه الآية وجهان (الأول) أنها بمعنى رفع وحديث ، والمعنى وإن وجد ذو عسرة ، ونظيره قوله ( إلا أن تكون نجارة حاضرة ) بالرفع على معنى : وإن وقعت نجارة حاضرة ، ومقصود الآية إنما يصح على هذا اللفظ وذلك لأنه لو قيل : وإن كان ذا عسرة لكان المعنى : وإن كان المشتري ذا عسرة فنظرة ، فتكون النظرة مقصورة عليه ، وليس الأمر كذلك ، لأن المشتري وغيره إذا كان ذا عسرة فله النظرة إلى الميسرة ( الثاني ) أنها ناقصة على حذف الخبر ، تقديره وإن كان ذو عسرة غريم لكم ، وقرأ عثمان ( ذا عسرة ) والتقدير : إذ كان الغريم ذا عسرة ، وقريه ( ومن كان ذا عسرة )

﴿ المسألة الثانية ﴾ العسرة اسم من الأعسار ، وهو تعسر الموجود من المال ، يقال : أعسر الرجل ، إذا صار إلى حالة العسرة ، وهي الحالة التي يتعسر فيها وجود المال .

ثم قال تعالى ( فنظرة إلى ميسرة ) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في الآية حذف ، والتقدير : فالحكم أو فالأمر نظرة ، أو فالذي تعلمونه نظرة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ نظرة أي تأخير ، والنظرة الأسم من الانتظار ، وهو الإمهال ، يقول : بعته الشيء بنظرة . وبالنظر ، قال تعالى ( قال رب أنظرني إلى يوم يبعثون قال إنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم ) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قريه ( فنظرة ) بسكون الظاء ، وقرأ عطية ( فناظره ) أي فصاحب الحق أي مضره ، أو صاحب نظرتة ، على طريق النسب ، كتقولهم : مكان عثيث وبافل ، أي ذو عثيث وذو بقل ، وعنه فناظره على الأمر أي فسأله بالنظرة إلى الميسرة .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ الميسرة مفعلة من الميسر والميسار ، انذى هو ضد الأعسار ، وهو تيسر الوجود من المال ، ومنه يقال أيسر الرجل فهو قد سر أي صار إلى اليسر فالميسرة واليسر واليسود المعنى .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قرأ نافع ( ميسرة ) بضم السين والياءون بفتحها ، وهما لختان مشهورتان كانتقبة ، والمشرقة ، والمشرية ، والمسرية ، والفتح أشهر اللغتين ، لأنه جاء في

كلامهم كثيراً .

﴿ المسألة السادسة ﴾ اختلصوا في أن حكم الإنظار يختص بالربا أو عام في الكل ، فقال ابن عباس وشريح والضحك والسدي وإبراهيم : الآية في الربا ، وذكر عن شريح أنه مر بحبس أحد الخصمين فعيل : إنه معسر ، فقال شريح : إنما ذلك في الربا ، والله تعالى قال في كتابه (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) وذكر المعسر في سبب نزول هذه الآية أنه ما نزل قوله تعالى (فأذنوا بحرب من الله ورسوله) قالت الأخوة الأربعة للذين كانوا يعملون بالربا : بل تنوب إلى الله فإنه لا طاقة لنا بحرب الله ورسوله ، عرضوا برأس مال وحلبوا سي المقرة بذلك ، فشكوا بنو النخيلة المعسر ، وقالوا : أخرنا إلى أن تترك الغلات ، فأنزل الله أن يؤخرهم ، فأنزل الله تعالى (وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميرة) .

﴿ القول الثاني ﴾ وهو قول مجاهد وجماعة من المفسرين : إيجاب عامة في كل دين واحتجوا بما ذكرنا من أنه تعالى قال (وإن كان ذو عسرة) ولم يقل : وإن كان ذا عسرة ، ليكون احكام عاما في كل المفسرين ، قال القاضي : والقول الأول أرجح ، لأنه تعالى قال في الآية المتقدمة (وإن تئمت فلکم رؤس أموالکم) من غير يخص ولا ينقص ، ثم قال في هذه الآية : وإن كان من عليه المال معسراً وجب إنظاره إلى وقت القدرة ، لأن العسرة يراد بها التأخر ، فلا بد من حق تقدم حتى يزعم لتأخير ، بل ما ثبت وجوب الإنظار في هذه بحكم النص ، ثبت وجوبه في سائر الصور ضرورة الاشتراك في المعنى ، وهو أن العاجز عن أداء المال لا يجوز تكليفه به ، وهذا قول أكثر الفقهاء كأبي حنيفة ومالك والشافعي رضي الله عنهم .

﴿ المسألة السابعة ﴾ اعلم أنه لا بد من تفسير الإعسار ، فنقول : الإعسار هو أن لا يجد في ملكه ما يؤديه بعبه ولا يكون له ما لو باعه لأمكنه أداء الدين من ثمن فلهذا قلنا من وجد داراً أو متناً لا يعد في ذوي العسرة ، إذ ما أمكنه بيعها وأداء ثمنها ، ولا يجوز أن يحبس إلا قوت يوم لنفسه وعياله ، وما لا بد لهم من كسوة لصلاتهم ودفع البرد وآخر عنهم ، واختلفوا إذا كان قارباً هل يلزمه أن يؤخر نفسه من صاحب الدين أو غيره ، فقد بعضهم - يلزمه ذلك كم يلزمه إذا احتاج لنفسه ولعياله ، وقال بعضهم : لا يلزمه ذلك ، واختلفوا أيضاً إذا كان معسراً ، وقد يدل غيره ما يؤديه ، هل يلزمه القبول والأداء أو لا يلزمه ذلك ، فأما من أنه مضاعفة كسدت عليه ، فواجب عليه أن يبيعها بالنقد إن لم يكن إلا ذلك ، ويؤديه في الدين .

﴿ المسألة الثامنة ﴾ إذ علم الإنسان أن عزمه معسر حرم عليه حصة ، وإن يطالبه بماله عليه ، فوجب الإنظار إلى وقت اليسار ، فأما إن كانت له دية في إعساره فيجوز له أن يجسه إلى وقت ظهور الإعسار ، واعلم أنه إذا ادعى الإعسار وكذبه العريم ، فهذا الدين الذي لزمه

إما أن يكون عن عوض حصل له كالبيع والقرض ، أولا يكون كذلك ، وفي القسم الأول لا بد من إقعة شاهدين عدلين على أن ذلك العوض قد حلك ، وفي القسم الثاني وهو أن يشت الذين عليه لا يعرض ، مثل إتلاف أو هداق أو ضمان ، كان القول قوله وعلى الثرما البينة لأن الأصل هو الفقر .

ثم قال تعالى ( وأن تصدقوا خير لكم ) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ عاصم ( تصدقوا ) بتخفيف الصاد والياقون بتشديدها ، والأصل فيه : أن تصدقوا متامين ، فمن حذف حذف إحدى التامين تحقيقا ، ومن شدد أدمع إحدى التامين في الأخرى .

﴿ المسألة الثانية ﴾ في التصديق قولان ( الأول ) معناه : وأن تصدقوا على الفقير بما عليه من الدين إذ لا يصح التصديق به على غيره ، وإنما جاز هذا الحذف للعلم به ، لأنه قد جرى ذكر المسر وذكر رأس المال فعلم أن التصديق راجع إليهما ، وهو كقوله ( وأن تغفوا أغرب للتقوى ) ( والثاني ) أن المراد بالتصدق الإنظار لقوله عليه السلام ولا يجعل دين رجل مسلم فيؤخره إلا كان له بكل يوم صدقة ، وهذا القول ضعيف ، لأن الإنظار ثبت وجوهه بالآية الأولى ، فلا بد من حل هذه الآية على فائدة على فائدة جديدة ، ولأن قوله ( خير لكم ) لا يليق بالواجب بل بالمشدوب .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ المراد بالخبر حصول النشاء الجميل في الدنيا والشواب الجزيل في الآخرة .

ثم قال ( إن كنتم تعلمون ) وفيه وجوه ( الأول ) معناه إن كنتم تعلمون أن هذا التصديق خير لكم إن عملتموه ، فجعل العمل من لوازم العلم ، وفيه تهديد شديد على المعصية . ( والثاني ) إن كنتم تعلمون فضل التصديق على الإنظار والقبض ( والثالث ) إن كنتم تعلمون أن ما يأمركم به ، ربكم أصح لكم .

ثم قال تعالى ( واتقوا يوما ) ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون ) أعلم أن هذه الآية في العظام الذين كانوا يعاملون بالربا وكانوا أصحاب ثروة وجلال وأنصار وأعوان وكان قد يجري منهم التغلب على الناس بسبب ثروتهم ، فاستأجروا إلى مزيد زجر ووعيد وتهديد ، حتى يمتنعوا عن الربا ، وعن أخذ أموال الناس بالباطل ، فلا يجرم ثوعدهم الله هذه الآية ، وخوفهم على أعظم الوجوه ، وفيه مسائل :



﴿ المسألة الأولى ﴾ قال ابن عباس : هذه الآية آخر آية نزلت على الرسول عليه الصلاة والسلام ، وذلك لأنه عليه السلام ما حج نزلت ( يستخونك ) وهي آية للكلالة ، ثم نزل وهو واقع بعرفة اليوم ( أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ) ثم نزل ( وانقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله ) فقال حبريل عليه السلام : يا محمد ضعها على رأس ثنتين آية ومائتي آية من البقرة . وعاش رسول الله ﷺ وعلى اله وسلم بعدها أحدًا وثلاثين يومًا ، وقيل : أحدًا وعشرين وقيل : سبعة أيام . وقيل : ثلاث ساعات .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ أبو عمرو ( ترجعون ) بفتح التاء ، والباقيون غصم التاء وأعلم أن الرجوع لازم ، والرجع متعد ، وعليه تخرج الفراءتان .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ تنصب ( يوماً ) على المنفصل به ، لا على المصروف ، لأنه ليس المعنى : وانقوا في هذا اليوم . لكن المعنى تأهبوا لنقائه مما تقدمون من العمل الصالح ، ومثله قوله ( فكيف تكونون إن كفرتم يوماً يجعل الولدان شياً ) أي كيف تكونون هذا اليوم الذي هذا وصفه مع الكفر بالله .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال القاضي : اليوم عبارة عن زمان مخصوص ، وذلك لا ينفي ، وإنما ينفي ما يحدث فيه من الشدة والأهوال وانقضاء تلك الأهوال لا يمكن إلا في دار الدنيا محاربة المعاصي الواجبات . فصار قوله ( وانقوا يوماً ) بنفسين الأمر بجميع أقسام التكليف .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ الرجوع إلى الله تعالى ليس المراد منه ما شقق بالمكان والجهة لأن ذلك محال على الله تعالى ، وليس المراد منه الرجوع إلى عمله وحفظه ، فإنه معهم أينما كانوا . تكن كل ما في القرآن من قوله ( ترجعون إلى الله ) له معنيان ( الأولى ) أن الإنسان له أحوال ثلاثة على الترتيب .

فالحالة الأولى : كونهم في بطون أمهاتهم ، ثم لا يملكون منهم ولا طرده ، بل المتصرف فيهم ليس إلا الله سبحانه وتعالى .

والحالة الثانية : كونهم بعد البروز عن بطون أمهاتهم ، وهناك يكون المتكفل باصلاح شؤونهم في أول الأمر الأبوين ، ثم بعد ذلك يتصرف بعضهم في البعض في حكم الظاهر .

والحالة الثالثة : بعد الموت وهناك لا يكون المتصرف فيهم فاضراً في الحقيقة إلا الله سبحانه ، فكأنه بعد الخروج عن الدنيا عاد إلى الحالة التي كان عليها قبل الدخول في الدنيا ، فهذا هو معنى الرجوع إلى الله ( والثاني ) أن يكون المراد يرجعون إلى ما أعد الله لهم من نواب أو عقاب ، وكلا تاء يلين حسن مطابق للفظ .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بَيْنَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكُنْ

شَاقًّا ( ثم توفى كل نفس ما كسبت ) وفيه مسائل :

❖ المسألة الأولى : المراد أن كل مكلف فهو عند الرجوع إلى الله لابد وأن يصل إليه جزاء عمله بالثواب ، كما قال ( فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ) وقال ( إنه إن شك مثقال حبة من حردل فتكى في صحره أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله ) وقال ( وأضع النوزل في وسط أبواب القيامة فلا نظلم نفس شيئا وإن كان مثقال حبة من حردل أثبتناه ) وكفى ما حاسبا ؛ وفي تأويل قوله ( ما كسبت ) ( رحمت ) ( الأول ) أن فيه حداً وتقليداً جزاء ما كسبت ( والثاني ) أن المكسب هو ذلك الجزاء ، لأن ما يحصله الرجل سجناته من المال عنه يوصف في اللغة بأنه مكتسب ، فقوله ( توفى كل نفس ما كسبت ) أي توفى كل نفس مكسبها ، وهذا التأويل أولى ، لأنه منها يمكن تفسير الكلام بحيث لا يحتاج فيه إلى الإحصاء كان توفى .

❖ المسألة الثانية : التوبة يتمم كونها من الآيات على انتصاف بوعيد العساق ، وأصحابها يتمم كونها في القطع بعدم الغمور ، لأنه لما أمن فلا بد وأن يصل ثوب الإيمان إليه . ولا يمكن ذلك إلا بأن يخرج من النار ويدخل الجنة .  
ثم قال ( وهم لا يظلمون ) وفيه مسائل وهو أن قوله ( توفى كل نفس ما كسبت ) لا معنى له إلا أنهم لا يظلمون . فكان ذلك تكرراً

وجوابه : أنه تعالى لما قال ( توفى كل نفس ما كسبت ) كان ذلك ذليلاً على إيصال العبد إلى تقصاف وتكامل ، فكان للتأويل أن يقول : كيف يميز بكرم الأكرم من أن يعذب عبيده فأجاب عنه بقوله ( وهم لا يظلمون ) والمعنى أن العبد هو الذي أوقع نفسه في تلك البرطة لأن الله تعالى مكنته بأزواج عذره . وسهل عليه طريق الاستسلام ، ومنه حصل قصر وهو الذي أساء إلى نفسه ، وهذا الجواب إما يستقيم على أصول المعتزلة ، وإما على أصول أصحابنا فهو أنه سبحانه مالك الحق ، وإنك إذا عصفرت في ملكه تبيع ما ، وإن لم يكن ظلياً ، فكان قوله ( وهم لا يظلمون ) بعد ذكر الرعدة إشارة إلى ما ذكرناه .

❖ الحكم الثالث : من الأحكام الشرعية المذكورة في هذا الموضع من هذه السورة أنه

لما دنا .

قوله تعالى : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بَيْنَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكُنْ

بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِاتَّعَدِلَ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُعْمِلْ  
 لِنَفْسِهِ عَلَى الْحَقِّ وَلْيَسْتَرْحَمِ اللَّهُ بِهِمْ وَلَا يَخْشَ مِنْهُ شَيْعًا فَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا الْحَقُّ  
 مِنْهُمَا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُعْمِلْ وَلْيَدْرُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ  
 رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا دَجْلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ  
 إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمَعُوا أَنْ  
 تُكْتَبَ لَهُ سَفِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكَ أَنْظَرَكُمْ عِندَ اللَّهِ وَأَتَمُّ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى  
 إِلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ جُنُودًا حَاضِرَةً يُدْرِكُهُمْ يُبْكَرُونَ بَيْنَكُمْ فَلْيَسْ عَلَيْكُمْ حِجَابٌ إِلَّا  
 تَكْتُبُوهَا وَأَشْهَدُوا إِذَا نَبَأْتُمُ وَلَا يَضُرُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَقَمُّوا فَإِنَّهُ فَسَوْفَ يَكُ  
 وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١١٠﴾

كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليعمل الذي علمه الحق وليتق الله به  
 ولا يخش منه شيئاً فإن كان الذي عليه الحق منفيها أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمل هو فليعمل وليه  
 بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجولين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن  
 تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا ولا تساموا أن تكتبوه صغيراً أو  
 كبيراً إلى أجله ذلكم أنظر عند الله وأتمم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا إلا أن تكون بحاضرة  
 تدركونها بينكم فلم يفسح عليكم جناح أن لا تكتبوها وأشهدوا إذا سألتم ولا يضار كاتب ولا شهيد  
 وإن فعلوا فانه فسوق فكم واتقوا الله واعلمكم الله والله بكل شيء عليم ﴿١١٠﴾

اعلم أن في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ : أن في كيفية النظم وجهين ( الأول ) أن الله سبحانه لا ذكر قبل هذا الحكم نوعين من الحكم ( أحدهما ) الاتفاق في سبيل الله وهو يوجب تنهض المال ( والثاني ) ترك الربا ، وهو أيضاً سبب لتنهض المال ، ثم إنه تعالى حتم ذنبك الحكمين بالتهديد العظيم ، فقال ( واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله ) والتقوى ضد عن الإنسان أكثر أبواب المكسب والمنافع أتبع ذلك بأن ندبه إلى كيفية حفظ المال الحلال وصونه عن انفساد واليوارفان القفرة على الإيفاء في سبيل الله ، وعلى ترك الربا ، وعلى ملازمة التقوى لا يتم ولا يكمل إلا عند حصول المال ، ثم إنه تعالى لأجل هذه الدققة بالغ في الرخصة بحفظ المال الحلال عن وجوه الشرى والتلف ، وقد ورد نظيره في سورة النساء ( ولا تؤنوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قيباً ) فحث على الاحتياط في أمر الأموال لكونها سبباً للصانع المعاش والمعاد ، قال الفقهاء رحمه الله تعالى : والذي يدل على ذلك أن ألفاظ القرآن جارية في الأكثر على الاحتصار ، وفي هذه الآية بسط شديد ، ألا ترى أنه قال ( إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ) ثم قال ثانياً ( وليكتب بينكم كاتب بالعدل ) ثم قال ثالثاً ( ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله ) فكان هذا التكرار لقوله ( وليكتب بينكم كاتب بالعدل ) لأن العدل هو ما علمه الله ، ثم قال رابعاً ( فليكتب ) وهذا إعادة الأمر الأول ، ثم قال خامساً ( وليمثل الذي عليه الحق ) وفي قوله ( وليكتب بينكم كاتب بالعدل ) نهاية عن قوله ( فليمثل الذي عليه الحق ) لأن الكاتب بالعدل إنما يكتب ما يجلي عليه ، ثم قال سادساً ( وليتق الله به ) وهذا تأكيد ، ثم قال سابعاً ( ولا يخس منه شيئاً ) فهذا كالمستفاد من قوله ( وليتق الله به ) ثم قال ثامناً ( ولا تساموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجل ) وهو أيضاً تأكيد لما مضى ، ثم قال تاسعاً ( ذلكم أنسط عند الله وأخوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا ) فذكر هذه الفوائد الثلاثة لتلك التأكيدات السالفة ، وكل ذلك يدل على أنه لا حث على ما يجري مجرى سبب تنهض المال في الحكمين الأولين بالغ في هذا الحكم في الرخصة بحفظ المال الحلال ، وصونه عن الهلاك واليوارف ولينمكن الإنسان بواسطته من الاتفاق في سبيل الله ، والإعراض عن مساخط الله من الربا وغيره ، والمراعاة على تقوى الله فهذا هو الوجه الأول من وجود النظم ، وهو حسن لطيف .

( والوجه الثاني ) أن قوماً من المفسرين قالوا : المراد بالثانية السلم ، فانه سبحانه وتعالى لما صنع الربا في الآية المتقدمة أذن في السلم في جميع هذه الآية مع أن جميع انتفاع المطلوبة من الربا حاصلة في السلم ، وهذا قال بعض العلماء : لا لغة ولا منفعة يوصل إليها بالطريق الحرام ، لا وضعه الله سبحانه وتعالى لتحصيل مثل ذلك اللغة طريقاً حلالاً وسبيلاً مشروعاً فهذا ما يتعلق برجه النظم .

﴿ استفسالة الثانية ﴾ التدابن تفاعل من الدين ، ومعناه دابن بعضهم بعضاً ، وتدابستم تباعثهم بدين ، قال أهل اللغة : القرض غير الدين ، لأن القرض أن يقرض الإنسان دواهم ، أو دنائبه ، أو حياً ، أو مراً ، أو ما أنبه ذلك ، ولا يجوز فيه الأجل والدين يجوز فيه الأجل ، ويقال من الدين أدان إذا باع سلعته بثمن إلى أحل ، ودان يدين إذا أقرض ، ودان إذا استقرض وأشد الأحر :

تدين ويفضي الله عنا وقد نرى مصارع قوم لا يدينون ضيقاً

إذا عرفت هذا فنقول : في المراد بهذه المداينة أقوال : قال ابن عباس : أنها نزلت في السلف لأن النبي ﷺ قدم المدينة وهم يسلفون في التمر الستين والثلاث ، فقال ﷺ : من أسلف تلسلف في كبل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم ، ثم أن الله تعالى عرف المكلفين وجه الاحتياط في الكيل والوزن والأجل ، فقال ( إذ تدابستم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ) .

﴿ والقول الثاني ﴾ أنه القرض وهو ضعيف لما بينا أن القرض لا يمكن أن يشترط فيه الأجل والدين المذكور في الآية قد اشترط فيه الأجل .

﴿ والقول الثالث ﴾ وهو قول أكثر المفسرين : أن البياعات على أربعة أوجه ( أحدها ) بيع العين بالعين ، وذلك ليس بمداينة البتة ( والثاني ) بيع الدين بالدين وهو باطل ، فلا يكون داخل تحت هذه الآية ، بقي هنا قسمان : بيع العين بالدين ، وهو ما إذا باع شيئاً بثمن مؤجل وبيع الدين بالعين وهو المسمى بالسلم ، وكلها داخلان تحت هذه الآية ، وفي الآية سؤالات :

﴿ السؤال الأول ﴾ المعاينة مفاعلة ، وحقيقتها أن يحصل من كل واحد منهما دين ، وذلك هو بيع الدين بالدين وهو باطل بالاتفاق .

( والجواب ) أن المراد من تدابستم تعاملستم ، والتقدير : إذا تعاملستم بما فيه دين .

﴿ السؤال الثاني ﴾ قوله ( تدابستم ) يدل على الدين بما الفائدة بقوله ( بدين ) .

( الجواب من وجوه ) ( الأول ) قال ابن الأنباري : التدابن يكون لمعين ( أحدهما ) التدابن بالذات ، والآخر التدابن بمعنى المجازاة ، من قولهم : كم تدين ندان ، والتدين الجزاء ، فذكر الله تعالى الدين لشخصيه أحد المعنيين ( الثاني ) قال صاحب الكشاف : إنما ذكر الدين ليرجع الضمير إليه في قوله ( فاكتبوه ) إذ لو لم يذكر ذلك لوجب أن يقال : فاكتبوا الدين ، فلم يكن النظم بذلك الحسن ( الثالث ) أنه تعالى ذكره للتأكيد ، كقوله تعالى ( فسجد الملائكة

كلهم أجمعون ، ولا طائر يطير بجناحيه ) ( الرابع ) فلماذا تدابنتم أي دين كان صغيراً أو كبيراً ، على أي وجه كان ، من فرض أو سلم أو بيع عين إلى أجل ( الخامس ) ما خطر ببالنا أننا ذكرنا أن المداينة مفاعلة ، وذلك إنما يتناول بيع الدين بالدين وهو باطل ، فهو قال : إذا تدابنتم لبعي المص مفسوداً على بيع الدين بالدين وهو باطل ، أما لما قال ( إذا تدابنتم بدين ) كان المقنى : إذا تدابنتم تدابنتا يحصل فيه دين واحد ، وحينئذ يخرج عن النص بيع الدين بالدين ، ويبقى بيع العين بالدين ، أو بيع الدين بالعين فثبت الحاصل في كل واحد منهما دين واحد لا غير .

❖ السؤال الثالث ❖ المراد من الآية : كلما تدابنتم مقين فلا تكتبوه ، وكلمة ( إذا ) لا تفيد العموم فتم قال ( تدابنتم ) ولم يقل كلما تدابنتم .

( الجواب ) أن كلمة ( إذا ) وإن كانت لا تقتضي العموم ، إلا أنها لا تنع من العموم وهنا قام الدليل على أن المراد هو العموم ، لأنه تعالى بين العلة في الأمر بالكشف في آخر الآية ، وهو قوله ( ذلكم أفسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا ) والمعنى إذا وقعت لمعاملة بالدين ولم يكتب ، فلظاهر أنه تنسي الكيفية ، فربما توهم الزيادة ، فطلب الزيادة وهو ظنم ، وربما توهم التخصيص فترك حقه من غير حد ولا أجر ، فأم إذا كتب كيفية الواقعة أمن من هذه المتحذورات قلنا دل النص على أن هذا هو العلة ، ثم إن هذه العلة قائمة في الكل ، كان الحكم أيضاً حاصلاً في الكل .

أما قوله تعالى ( إلى أجل مسمى ) ففيه سؤالان :

❖ السؤال الأول ❖ ما الأجل ؟ .

( الجواب ) الأجل في اللغة هو الوقت المضروب لانقضاء الأمد ، وأجل الإنسان هو الوقت لانقضاء عمره ، وأجل الذين لوثت معين في المستقبل ، وأصله من التأخير ، يقال : أجل الشيء بأجل أجولاً إذا تأخر ، والأجل نقيض العاجل .

❖ السؤال الثاني ❖ المداينة لا تكون إلا مؤجلة فما انفاسدة في ذكر الأجل بعد ذكر المداينة ؟ .

( الجواب ) إنما ذكر الأجل ليتمكن أن يصفه بقوله ( مسمى ) والفائدة في قوله ( مسمى ) ليعلم أن من حق الأجل أن يكون معلوماً ، كالتوقيت بالنسبة والشهر والأيام ، ولو قال : إلى الحصاد ، أو إلى الندياس ، أو إلى قدوم الحاج ، لم يجوز لعدم التسمية .

أما قوله تعالى ( فآكتبوه ) فاعلم أنه تعالى أمر في المداينة بأمرين ( أحدهما ) الكتابة وهي قوله مهنا ( فآكتبوه ) ( الثاني ) الاشهاد وهو قوله ( فاستشهدوا شهيدين من رجالكم ) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فائدة الكتابة والاشهاد أن ما يدخل فيه الأجل ، تناخر فيه المطالبة ويتخلله النسيان ، ويدخل فيه الخلل ، فصارت الكتابة كالسبب لحفظ المال من الجاهلين لأن صاحب الدين إذا علم أن حقه قد يفد بالكتابة والاشهاد يحذر من طلب الزيادة ، ومن تقديم المطالبة قبل حلول الأجل ، ومن عليه الدين إذا عرف ذلك يحذر عن الجحود ، وبأخذ قبل حلول الأجل في تحصيل المال ، لينسكن من أدائه وقت حلول الدين ، فلما حصل في الكتابة والاشهاد هذه القوائد لا جرم أمر الله به والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ القائلون بأن ظاهر الأمر للندب لا إشكال عليهم في هذه ، وأما القائلون بأن ظاهره للوجوب فقد اختلفوا فيه ، فقال قوم بالوجوب وهو مذهب عطاء وابن حريج والنخعي واختيار محمد بن جرير الطبري ، وقال النخعي يشهد ولو على دمنجة بقل ، وقال آخرون : هذا الأمر محمول على الندب ، وعنى هذا جمهور الفقهاء المجتهدين ، والدليل عليه أنا نرى جمهور المسلمين في جميع ديار الإسلام يبيعون بالأشنان المؤجلة من غير كتابة ولا إشهاد ، وذلك إجماع على عدم وجوبها ، ولأن في إيجابها أعظم التشديد على المسكين ، والنبي ﷺ يقول : بعث بالحنيفة السهلة السمحة ، وقال قوم : بل كانت واجبة ، إلا أن ذلك صار منسوخاً بقوله ( فإن آمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي أؤتمن أمانته ) وهذا مذهب الحسن والشعبي والحكم وبس عينة ، وقال الثيمي : سألت الحسن عنها فقال : إن شاء أشهد وإن شاء لم يشهد ، ألا تسمع قوله تعالى ( فإن آمن بعضكم بعضاً ) واعلم أنه تعالى لما أمر بكتابة هذه المداينة اعتبر في ثلث الكتابة شرطين :

﴿ اشرط الأول ﴾ أن يكون الكاتب عدلاً وهو قوله ( وليكتب بينكم كتابه بالعدل ) واعلم أن قوله تعالى ( فآكتبوه ) يفرض أنه يجب على كل أحد أن يكتب ، لكن ذلك غير ممكن ، فقد لا يكون ذلك الإنسان كاتباً ، فصار معنى قوله ( فآكتبوه ) أي لا بد من حصول هذه الكتابة ، وهو كقوله تعالى ( والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاً ) فإن ظاهره وإن كان يفرضي عتاب الكل بهذا الفعل ، إلا أننا علمنا أن المقصود منه أنه لا بد من حصول قطع اليد من إنسان واحد ، إما الأمام أو نائبه أو الموثق ، فكذا ههنا ثم تأكد هذا الذي قلناه بقوله تعالى ( وليكتب بينكم كتاب بالعدل ) فإن هذا يدل على أن المقصود حصول هذه الكتابة من أي شخص كان .

أما قوله ( بالعدل ) ففيه وجوه ( الأول ) أن يكتب بحيث لا يزيد في الدين ولا ينقص منه ، ويكتب بحيث يصلح أن يكون حجة له عند الحاجة إليه ( الثاني ) إذا كان قهراً وجب أن يكتب بحيث لا يجهل أحدهما بالاحتياط دون الآخر ، بل لا بد وأن يكتب بحيث يكون كل واحد من الخصمين آمناً من تمكن الآخر من إبطال حقه ( الثالث ) قال بعض الفقهاء : العدل أن يكون ما يكتبه مضافاً عليه بين أهل العلم ولا يكون بحيث يبعد قاصر من قضاء المسلمين سبيلاً إلى إبطاله على مذهب بعض المجتهدين ( الرابع ) أن يحرز عن الالتفات المجملة التي يقع التراجع في المراد بها ، وهذه الأمور التي ذكرناها لا يمكن رعيتها إلا إذا كان الكاتب قهراً عارفاً بمذاهب المجتهدين ، وأن يكون أدبياً مبرزاً بين الالتفات المتشعبة ، ثم قال ( ولا يأت كاتب أن يكتب كما علمه الله ) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ظاهر هذا الكلام نهي لكل من كان كاتباً عن الامتناع عن الكتابة ، وإيجاب الكتابة على كل من كان كاتباً ، وفيه وجوه ( الأول ) أن هذا على سبيل الإرشاد إلى الأول لا على سبيل الإيجاب ، والمعنى أن الله تعالى لما علمه الكتابة ، وشرفه بمعرفة الأحكام الشرعية ، فالأول أن يكتب لمصلحة فهم أخيه المسلم شكراً لتلك النعمة ، وهو كقوله تعالى ( وأحسن كما أحسن الله إليك ) فإنه ينفع الناس بكتابتك كما نفعه الله بتعليمها .

﴿ والقول الثاني ﴾ وهو قول الشعبي : أنه فرض كفاية ، فإن لم يجد أحداً يكتب إلا ذلك الواحد وجب الكتابة عليه ، فإن وجد أقواماً كان الواجب على واحد منهم أن يكتب .

﴿ والقول الثالث ﴾ أن هذا كان واجباً على الكاتب ، ثم نسخ بقوله تعالى ( ولا يضار كاتب ولا شهيد ) .

﴿ والقول الرابع ﴾ أن متعلق الإيجاب هو أن يكتب كما علمه الله ، يعني أن يتقدير أن يكتب فالواجب أن يكتب على ما علمه الله ، وأن لا يخل بشرط من الشرائع ، ولا يدرج فيه قهراً يخل بمقصود الإنسان ، وذلك لأنه لو كتب من غير مراعاة هذه الشروط اختل مقصود الإنسان ، وضاع ماله ، فكانه قبل له : إن كنت تكتب فاكته من العدل ، واعتبار كل الشرائع التي اعتبرها الله تعالى .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله ( كما علمه الله ) فيه احتمالان ( الأول ) أن يكون متعلقاً بما قبله ، ولا يأت كاتب عن الكتابة التي علمه الله إيها ، ولا ينبغي أن يكتب غير الكتابة التي علمه الله إيها ثم قال بعد ذلك : فليكتب تلك الكتابة التي علمه الله إيها .

﴿ والاحتمال الثاني ﴾ أن يكون متعلقاً بما بعده ، والتقدير : ولا يأت كاتب أن يكتب ،



وهذه ثم الكلام ، ثم قال بعنه ( كما علمه الله فليكتب ) فيكون الأول أمراً بالكتابة مطلقاً ثم أوردته بالأمر بالكتابة التي علمه الله إياها ، والوجهان ذكرهما الزجج .

﴿ الشرط الثاني في الكتابة ﴾ قوله تعالى ( وليلمّل الذي عليه الحق ) وفيه مشكلتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أن الكتابة وإن وجب أن يختار لها العالم يكتفية كتب الشروط والسجلات لكن ذلك لا يتم إلا بملاء من عليه الحق فليدخل في جملة إملائه اعترافه بما عليه من الحق في قدره وحسبه وصفته وأجله إلى غير ذلك ، فلاجل ذلك قال تعالى ( وليلمّل الذي عليه الحق ) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الأملا والإملاء لغتان ، قال القراء : أمليت عليه الكتاب لغة أهل الحجاز وبني أسد . وأمليت لغة قيم وفيس ، وتزل القرآن بالفتن قال تعالى في اللغة الثغية ( فهي غلي عليه بكوة وأصيلا ) .

ثم قال ( ولينق الله ربه ولا يخسر منه شيئاً ) وهذا أمر لهذا الملمّل الذي عليه الحق بأن يقر مبلغ المال الذي عليه ولا يتقص منه شيئاً .

ثم قال تعالى ( وإن كان الذي عليه الحق معيهاً أو معيهاً أو لا يستطيع أن يحمل هو فليملّ ولي بالعدل ) والمعنى أن من عليه الدين إذا لم يكن إقراره معبراً فالتعير هو إقرار وليه .

ثم في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ إحسان حرف ( أو ) بين هذه الألفاظ الثلاثة ، أعني السفيه ، والمضعف ، ومن لا يستطيع أن يحمل ينصّي كونهما أموراً متغايرة ، لأن معناه أن الذي عليه الحق إذا كان موصوفاً بإحدى هذه الصفات الثلاث فليملّ وليه بالعدل ، فيجب في الثلاثة أن تكون متغايرة ، وإذا ثبت هذا وجب حمل السفيه على المضعف والرأي ناقص العقل من البالغين ، والمضعف على الصّبر والنجتون والشيوخ الخرف ، وهم الذين فقدوا العقل بالكلية ، والذي لا يستطيع أن يحمل من بضعف كسائه عن الإملاء لخرس ، أو جهله بماله وما عليه ، فكل هؤلاء لا يصح منهم الإملاء والإقرار ، فلا بد من أن يفهم غيرهم مقامهم ، فقال تعالى ( فليملّ وليه بالعدل ) والمراد ولي كل واحد من هؤلاء الثلاثة ، لأنّ ولي المحجور السفيه ، وولي الصبي : هو الذي يقر عليه بالدين ، كما يقر بساتر أموره ، وهذا هو الفصول الصحيح ، وقال ابن عباس ومقاتل والزمج : المراد بوليّه ولي الدين يعني أن الذي له الدين

يجلي وهذا بعيد ، لأنه كيف يقبل قول المدعى ، وإن كان قوله معتبراً ، فأي حاجة بنا إلى الكتابة والإشهاد .

﴿ النوع الثاني ﴾ من الأمور التي اعتبرها الله تعالى في المداينة الإشهاد . وهو قوله تعالى ( واستشهدوا شهيدين من رجالكم ) واعلم أن المقصود من الكتب هو الاستشهاد لكي يتمكن بالشهود عند الجحود من التوصل إلى تحصيل الحق ، وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ( استشهدوا ) أي أشهدوا يقال : أشهدت الرجل واستشهدته ، بمعنى والشهيدان هما الشاهدان فعيل بمعنى فاعل .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الإضافة في قوله ( من رجالكم ) فيه وجوه ( الأول ) يعني من أهل ملئكم وهم المسلمون ( والثاني ) قال بعضهم : يعني الأحرار ( والثالث ) ( من رجالكم ) الذين تعتصمهم الشهادة بسبب العدالة .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ شرائط الشهادة كثيرة مذكورة في كتب الفقه ، ونذكر ههنا مسألة واحدة وهي أن عند شريح وابن سيرين وأحمد تجوز شهادة العبد ، وعند الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهما لا تجوز ، حجة شريح أن قوله تعالى ( واستشهدوا شهيدين من رجالكم ) عام يشمل العبيد وغيرهم ، والمعنى الاستفادة من النص أيضاً فإن عليه . وذلك لأن عقل الإنسان ودينه وعدلته نعمة من الكذب ، فإذا شهد عند اجتماع هذه الشرائط تأكد به قول المدعى ، فصار ذلك سبباً في إحياء حقه ، والعقل والدين والعدالة لا تختلف بسبب الحرية والرق ، فوجب أن تكون شهادة العبيد مقبولة ، حجة الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهما قوله تعالى ( ولا بآب الشهداء إذا ما دعوا ) فهذا يقتضي أنه يجب على كل من كان شاهداً الذهاب إلى موضع أداء الشهادة ، ويجرم عليه عدم الذهاب إلى أداء الشهادة ، فلما دلت الآية على أن كل من كان شاهداً وجب عليه الذهاب والإجماع دل على أن العبد لا يجب عليه الذهاب ، فوجب أن لا يكون العبد شاهداً ، وهذا الاستدلال حسن .

وأما قوله تعالى ( واستشهدوا شهيدين من رجالكم ) فقد بينا أن منهم من قال : واستشهدوا شهيدين من رجالكم الذين تعتصمهم لأداء الشهادة ، وعلى هذا التقدير قلتم قلتم أن العبيد كذلك .

ثم قال تعالى ( فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ) وفي ارتفاع رجل وامرأتان أربعة أوجه ( الأول ) فليكن رجل وامرأتان ( والثاني ) فليشهد رجل وامرأتان ( الثالث ) فالشاهد رجل وامرأتان ( والرابع ) فرجل وامرأتان يشهدون كل هذه التقديرات جائز حسن ، ذكرها علي بن عيسى رحمه الله .

ثم قال ( بمن ترخصون من الشهداء ) وهو كقوله تعالى في الطلاق ( وأشهدوا ثلثي عدل منكم ) واعلم أن هذه الآية تدل على أنه ليس كل أحد صالحاً للشهادة والفقهاء قالوا : شرائط قبول الشهادة عشرة أن يكون حراً بلغاً مسلماً عدلاً عالماً بما شهد به ولم يجر ينكح الشهادة منفعه إلى نفسه ولا يدفع بها مضرة عن نفسه ، ولا يكون معروفاً بكثرة الغلط ، ولا بترك المرأة ، ولا يكون بينه وبين من يشهد عليه عداوة .

ثم قال ( أن تفضل إحداها فتذكر إحداها الأخرى ) والمعنى أن النسيان غالب طبع النساء لكثرة البرد والرطوبة في أزواجهن واحتياج المرائين على النسيان أبعد في العقل من مذهب النسيان على المرأة فإنراحدة فاقبعت المرائان مقام الرجل الواحد حتى أن إحداهما لو نسيتهما الأخرى فهذا هو المقصود من الآية ثم فيها مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ حمزة ( إن تفضل ) بكسر إن ( فتذكر ) بالرفع والتشديد ، ومعناه : الجزء وموضع ( تفضل ) جزم إلا أنه لا يبين في التضعيف ( فتذكر ) رفع لأن ما بعد الجزء مبتدأ وأما سائر اقراء فقرأ بفتح ( أن ) وفيه وجهان ( أحدهما ) التقدير : لأن تفضل ، فحذف منه الخافض ( والثاني ) على أنه مفعول له ، أي إرادة أن تفضل

فإن قيل : كيف يصح هذا الكلام والإشهاد للأدكار لا الأضلال .

قلنا : ههنا غرضان ( أحدهما ) حصول الإشهاد . وذلك لا يأتي إلا بتذكير إحدى المرائين الثانية ( والثاني ) بيان تفضيل الرجل على المرأة حتى يبين أن إقامة المرائين مقام الرجل الواحد هو العمل في القضية ، وذلك لا يأتي إلا في صلال إحدى المرائين ، فإذا كان كل واحد من هذين الأمرين أعني الإشهاد ، وبيان فضل الرجل عن المرأة مقصوداً ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بفضال إحداهما وتذكر الأخرى ، لا جرم صار هذان الأمران مطلوبين ، هذا ما خطر ببالي من الجواب عن هذا السؤال وقت كتبه هذا الموضع وللتنحيزين أجوبة أخرى ما استحسنتها والكتب مشتملة عليها ، والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الضلال في قوله ( أن تفضل إحداها ) فيه وجهان ( أحدهما ) أنه بمعنى النسيان ، قال تعالى ( وضل عنهم ما كانوا يفترون ) أي ذهب عنهم ( الثاني ) أن يكون ذلك من ضل في الطريق إذا لم يجد له ، والوجهان متقاربان ، وقال أبو عمرو : أصل الضلال في اللغة الغيوبة .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قرأ نافع وابن عامر وعاصم والكسائي ( فتذكر ) بالتشديد

والنصب ، وقرأ مرة بالشديد والرفيع ، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو بالتحفيف والنصب . وهذا لقضائ ذكره وذكر نحو زل وأنزل . والشديد أكثر استعمالاً . قال تعالى ( فذكر إذا أنت مذكور ) ومن قرأ بالتحفيف فقد جعل الفعل متعدياً بجملة الأفعال ، وعامة المفسرين على أن التذكير والإذكار من النسب إلا ما يروى عن سفيان عن عيينة أنه قال في قوله ( فذكر إذا أنت مذكور ) أن يجعلها ذكراً يعني أن مجموع شهادة المرائين مثل شهادة الرجل الواحد ، وهذا الوجه مذكور عن أبي عمرو بن العلاء ، قال : إذا شهدت المرأة ثم جاءت الأخرى فشهدت معها 'ذكرتها' ، لأنها يقومان مقام رجل واحد وهذا الوجه باطل باتفاق عامة المفسرين ، ويدل على صحته وجهان ( الأول ) أن النساء لو بلغن ما بلغن ، ولم يكن مهنس رجل لم تجز شهادتهن . فإذا كان كذلك فالمرأة الثانية ما ذكرت الأولى .

﴿ الوجه الثاني ﴾ أن قوله ( فتذكر ) مقابل لما قبله من قوله ( أن تفصل إحداهما ) فلم كان المضال مفسر النسبان كان الإذكار مفسراً بما يقابل النسبان .

ثم قال تعالى ، ولا يأت الشهاد إذا ما دعوا ( وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في هذه الآية وجوه ( الأول ) وهو الأصح . أنه نهي الشاهد عن الامتناع عن أداء الشهادة عند احتياج صاحب الحق إليها ( والثاني ) أن المراد تحمّل الشهادة عن الإطلاق . وهو ممنوع فتادة واختيار الفقهاء ، قال كذا أمر الكتاب أن لا يأتي الكتابة . كذلك أمر الشاهد أن لا يأتي عن تحمّل الشهادة ، لأن كل واحد منهما يتعلق بالآخر . وفي عدمها ضيق لطيف ( الثالث ) أن المراد تحمّل الشهادة إذا لم يوجد غيره ( الرابع ) وهو قول الزجاج . أن المراد بحسب الأمرين التحمل أولاً ، والأداء ثانياً ، واحتج القائلون بالنقص الأول من وجوه ( الأول ) أن قوله ( ولا يأت الشهاد إذا ما دعوا ) يقتضي تقديم كونهم شهداء . وذلك لا يصح إلا عند أداء الشهادة . فلوما دعت التحمل فيه لم يتقدم ذلك الوقت كونهم شهداء .

فإن قيل : يشكل هذا بقوله ( واستشهدوا شهادتين من رجلانكم ) وكذلك سمعنا أنما قيل أن يكتب .

قلت : الثلثين الذي ذكرناه صار متردداً بالضرورة في هذه الآية فلا يجوز أن نتركه لعدم ضرورة في تلك الآية ( والثاني ) أن ظاهر قوله ( ولا يأت الشهاد إذا ما دعوا ) النهي عن الامتناع ، والأمر بالفعل ، وذلك للوجوب في حق الكل ، ومعلوم أن التحمل غير واجب على الكل ، فلم يجوز حمله عليه ، وأما الأداء بعد التحمل فإنه واجب على الكل ، ومؤكد بنحو

تعالى ( ولا تكتموا الشهادة ) فكان هذا أولى ( الثالث ) أن الأمر بالشهادة يفيد أمر الشاهد بالحصول من بعض الوجوه ، فصار الأمر بتحمل الشهادة داخلاً في قوله ( واستشهدوا شهيدين من رجالكم ) فكان صرف قوله ( ولا يأت الشاهد إذا ما دعوا ) إلى الأمر بالأداء محلاً له على فائدة جديدة ، فكان ذلك أولى ، فقد ظهر بما ذكرنا دلالة الآية على أنه يجب على الشاهد أن لا يمتنع من إقامة الشهادة إذا دعي إليها .

واعلم أن الشاهد إن أن يكون متعيناً ، وإما أن يكون فيهم كثرة ، فإن كان متعيناً وجب عليه أداء الشهادة ، وإن كان فيهم كثرة صار ذلك قرضاً على التكفائية .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قد شرحنا دلالة هذه الآية على أن العبد لا يجوز أن يكون شاهداً فلا نعيده ( الثالثة ) قال الشافعي رضي الله عنه : يجوز القضاء بالشاهد واليمين ، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : لا يجوز ، واحتج أبو حنيفة بهذه الآية فقال : إن الله تعالى أوجب عند عدم شهادة رجلين شهادة الرجل والمرأتين على التمين ، فلو جوزنا الاكتفاء بالشاهد واليمين لبطل ذلك التمين ، رحمة الشافعي رضي الله عنه أنه رحمه الله قضى بالشاهد واليمين ، وقام الكلام فيه المذكور في خلافيات الفقه .

واعلم أنه تعالى لما أمر عند المدينة بالكتابة أولاً ، ثم بالإشهاد ثانياً ، أعاد ذلك مرة أخرى على سبيل التأكيد ، فأمر بالكتابة ، فقال ( ولا تساموا أن تكتبوه صعباً أو كسيراً إلى أجله ) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ السامة الملال والفصجر ، يقال : ستمت الشيء ستماً وسامة ، والمقصود من الآية البحث على الكتابة قل المال أو كثر ، فإن القليل من المال في هذا الاحتياط كالكثير ، فإن النزاع الحاصل بسبب القليل من المال ربما أدى إلى فساد عظيم وخارج شديد ، فأمر تعالى في الكثير والقليل بالكتابة ، فقال ( ولا تساموا ) أي ولا غفلوا فتركوا ثم تندموا .

فإن قيل : فهل تدخل الحبة والغيراط في هذا الأمر ؟

نك : لا لأن هذا معمول على العادة ، وليس في العادة أن يكتبوا النافه .

﴿ المسألة الثانية ﴾ ( أن ) في محل النصب لوجهين إن شئت جعلته مع الفعل مصدراً ففقديره : ولا تساموا كتابته . وإن شئت بنزع الخافض نفديره : ولا تساموا من أن تكتبوه إلى أجله .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ التضمير في قوله ( أن تكتبوه ) لا بد وأن يعود إلى المذكور سابقاً ،

وهو ههنا إما الدين وإما الحق .

﴿ الفائدة الرابعة ﴾ قرئ : ( ولا يسألو أن يكتبوه ) بالياء فيها .

ثم قال تعالى : ( ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا ) اعلم أن الله تعالى بين أن شكينة مشتملة على هذه القوائد الثلاث :

﴿ الفائدة الأولى ﴾ قوله ( ذلكم أقسط عند الله ) وفي قوله ( ذلكم ) وجهان ( الأول ) أنه إشارة إلى قوله ( أن يكتبوه ) لأنه في معنى المصدر ، أي ذلك لكتب أقسط ( والثاني ) قال الفقهاء رحمه الله : ذلكم الذي أمرتكم به من الكتب والأشهاد لأهل الرضا ومعنى ( أقسط عند الله ) أعدل عند الله ، والقسط اسم ، والأقسط مصدر ، يقال : أقسط فلان في الحكم يقسط أقسطاً إذا عدل فهو مقسط ، قال تعالى ( إن الله يحب المقسطين ) ويقال : هو قاسط إذا جاز ، قال تعالى ( وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً ) وإنما كان هذا أعدل عند الله ، لأنه إذا كان مكتوباً كان إلى البقير والصدق أقرب . وعن الجهل والكذب أبعد ، فكان أعدل عند الله وهو كتوبه تعالى ( ادعهم لأيمانهم هو أقسط عند الله ) أي أعدل عند الله ، وأقرب إلى الحقيقة من أن تنسبهم إلى غير أيمانهم .

﴿ الفائدة الثانية ﴾ قوله ( أقوم للشهادة ) معنى ( أقوم ) أبلغ في الاستقامة ، التي هي صدق الأعوجاج ، وذلك لأن المنتصب القدم ، ضد المنحني المتعرج .

هنا قيل : ما بنى لأفعل التفضيز ؟ أعني : أقسط وأقوم .

قلنا : يجوز على مذهب ميبوية أن يكونا مبنيين من أقسط وأقام ، ويجوز أن يكون أقسط من قاسط ، وأقوم من قويم .

واعلم أن الكناية إنما كانت أقوم للشهادة ، لأنها سبب للحفظ والذكر ، فكانت أقرب إلى الاستقامة . والفرق بين الفائدة الأولى والثانية أن الأولى تتعلق بتحصيل مرضاة الله تعالى ، والثانية بتحصيل مصلحة الدنيا ، وإنما قدمت الأولى على الثانية إشعاراً بأن الدين يجب تقديمه على الدنيا .

﴿ والفائدة الثالثة ﴾ هي قوله ( وأدنى أن لا ترتابوا ) يعني أقرب إلى زوال الشك والارتباب عن ثلوب المتناهين ، ولعرف بين الوجهين الأولين ، وهذا الثالث الوجهين الأولين يشير إلى تحصيل المصلحة ، فالأول إشارة إلى تحصيل مصلحة الدين ، والثاني إشارة إلى تحصيل مصلحة الدنيا وهذا الثالث إشارة إلى دفع الضرر عن النفس وعن الغير ، أما عن

النفس فإنه لا يبقى في الفكر أن هذا الأمر كيف كان ، وهذا الذي قلت هل كان صدقاً أو كذباً ، وأما دفع الضرر عن الغير فلا بد ذلك الغير ربنا نسيه إلى الكذب والتقصير فبقع في عتاب الغيبة والبهتان ، في أحسن هذه الفوائد وما أدخلها في القسط ، وما أحسن ما فيها من الترتيب .

ثم قال تعالى (إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ (إلا) فيه وجهان (أحدهما) أنه استثناء متصل (والثاني) أنه منقطع ، أما الأول ففيه وجهان (الأول) أنه راجع إلى قوله تعالى (إذا تدابرتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) وذلك لأن البيع بالدين قد يكون إلى أجل قريب ، وقد يكون إلى أجل بعيد ، فلما أمر بالكتابة عند المدانة ، استثنى عما إذا كان الأجل قريباً ، والتقدير : إذا تدابرتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه إلا أن يكون الأجل قريباً ، وهو المراد من التجارة الحاضرة (والثاني) أن هذا استثناء من قوله (ولا تسأموا أن تكتبوه صعيبراً أو كبيراً) وأما الاحتمال الثاني ، وهو أن يكون هذا استثناء منقطعاً فالتقدير : لكنه إذا كانت التجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح أن لا تكتبوها ، فهذا يكون كلاماً مستأنفاً ، وإنما حرص تعالى في ترك الكتابة والإشهاد في هذا النوع من التجارة ، لكثرة ما يجري بين الناس ، فلو تكلف فيها الكتابة والإشهاد لشق الأمر على الخلق ، ولأنه إذا أخذ كل واحد من المتعاملين حقه من صاحبه في ذلك المجلس ، لم يكن هناك خوف التجاحد ، فلم يكن هناك حاجة إلى الكتابة والإشهاد .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (أن تكون) فيه قولان (أحدهما) أنه من التكون بمعنى الحدث والوقوع كما ذكرناه في قوله (وإن كان ذو عسرة) (والثاني) قال المفسرون : إن شئت جعلت (كان) ههنا ناقصة عن أن الإسم تجارة حاضرة ، والتجبر تديرونها ، والتقدير : إلا أن تكون تجارة حاضرة دائمة بينكم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قرأ عاصم (تجارة) بالنصب ، والباقيون بالرفع ، أما المفسرون بالنصب فعلى أنه خبر كان ، ولا بد فيه من إضمار الإسم ، وفيه وجه (أحدهما) التقدير : إلا أن تكون التجارة تجارة حاضرة كتبة الكتاب ، ومنه قول الشاعر :

بني أسد هل تعلمون بلاءنا إذا كان يوماً ذا كواكب أشهبها

أي إذا كان اليوم (وثانيه) أن يكون التقدير : إلا أن يكون الأمر وإنشاء تجارة (وثالثها) قال الزجاج : التقدير لا أن تكون المدانة تجارة حاضرة ، قال أبو عبيد القاسم : هذا غير جازم لأن المدانة لا تكون تجارة حاضرة ، ويمكن أن يجاب عنه بأن المدانة إذا كانت إلى

لجل ساعة ، صحح تسعينها بالتجارة الحاضرة ، فإن من باع ثوباً بدينهم في الذمة بشرط أن يؤدى لهم في هذه الساعة كان ذلك مديونة وتجارة حاضرة ، وأما التجارة بالرفع ، فالوجه فيها ما ذكرناه في المسألة الثانية والله أعلم .

في المسألة الرابعة في التجارة عبارة عن التصرف في المال سواء كان حاضراً أو في الذمة لعناب الربح ، يقال : تاجر الرجل يتجر تجارة فهو تاجر ، وأعلم أنه سواء كانت المديونة يدين أو بعين ، فالتجارة تجارة حاضرة ، بقوله ( « لا أن تكون تجارة حاضرة » ) لا يمكن حمله على ظاهره ، بل المراد من التجارة ما يتجر فيه من الإبدال ، ومعنى إبدالها بينهم معاقلتها بينها يداً بيد ، ثم فإن ( فليس عليكم جناح أن لا تكتبوها ) معناه : لا مضرة عليكم في ترك الكتابة ، ولم يرد الإثم عليكم لأنه لو أراد الإثم لكانت الكتابة المذكورة واجبة عليهم ، ويأثم صاحب الحق بتركها ، وقد ثبت خلاف ذلك وبين أن لا مضرة عليهم في تركها ما قدمناه .

ثم قال تعالى ( وأشهدوا إذا تباعتم ) وأكثر المفسرين قالوا : المراد أن الكتابة وإن رفعت عنهم في التجارة إلا أن الإشهاد ما رفع عنهم ، لأن الإشهاد بلا كتابة أحق مؤنة ، ولأن الحاجة إذا وقعت إليها لا يخاف فيها السيان .

وعلم أنه لا شك أن المقصود من هذا الأمر الإشهاد إلى حريز الاحتياط .

ثم قال تعالى ( ولا يضار كاتب ولا شهيد ) وأعلم أنه يتضمن أن يكون هذا نهياً للكاتب والشهيد عن إضرار من له الحق ، أما الكاتب فإن يريد أو يهضم أو يترك الاحتياط ، وأما الشهيد فإن لا يشهد أو يشهد بحيث لا يحصل معه نفع ، ومجتملاً أن يكون مياً لصاحب الحق عن إضرار الكاتب والشهيد ، بل يضرمها أو يجمعها عن مهيئتها والأول قول أكثر المفسرين والحسن وطائفة ، والثاني قول ابن مسعود وعطاء ومجاهد .

وأعلم أن كلا الوجهين حاضر في اللغة ، وإنما احتمل الوجهين سبب الأدغم الواقع في ( لا يضار ) ( أحاديها ) أن يكون أصله لا يضار ، بكسر الراء الأولى ، فيكون الكاتب والشهيد هما القاعلان للضرار ( والثاني ) أن يكون أصله لا يضار بفتح الراء الأولى ، فيكون هما المفعول بهما للضرار ومظهر هذه الآية التي تقدمت في هذه السورة ، وهو قوله ( لا تضار ولده بولده ) وقد أحكمتنا بيان هذا اللفظ هناك ، والدليل على ما ذكرنا من حذف الوجهين قراءة عمر رضي الله عنه ( ولا يضار ) بالاضهار والكسر ، وقراءة ابن عباس ( ولا يضار ) بالاضهار والفتح ، واختار الزجاج القول الأول ، واحتج عليه بقوله تعالى بعد ذلك ( وإن



وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَهَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كِتَابًا فَرِهْنِ مَقْبُوضَةً فَإِنْ مِنْكُمْ بَعْضٌ يَعْصُ فليؤدِّ  
الَّذِي أَوْثَقَ أَكْمُنُكُمْ وَلَيَنْتَقِ اللَّهَ رَبُّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ  
عِنْدَ اللَّهِ قَلْبٌ رَافٍ وَأَلَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿١٢٩﴾

تفعلوا فإنه فسوف يكلمكم ( قال : وذلك لأن اسمه الفسق حين يحرف الكتاب ، وليس يمنع عن  
الشهادة حتى يطل الحق بالكتابة أولى منه حين أضر الكتاب والشهيد ، والله تعالى قال فيمن  
يمنع عن أداء الشهادة ( ومن يكتمها فإنه آثم قلبه ) والاثم والعاقبة منفرد بال ، واحتج من نصر  
القول الثاني بأن هذا التركيب حصياً للكتاب والشهيد لقليل : وإن تفعلوا فإنه فسوف يكلمكم ، وإذا  
كان هذا خطأاً لندبني بخدمون على المدنية فالملهيون عن الضرارهم والله أعلم .

ثم قال ( وإن تفعلوا فإنه فسوف يكلمكم ) وفيه وجهان ( أحدهما ) يستعمل أنه يجعل عن  
هذا الموضع حاشية : المعنى : فإذن تفعلوا ما نهيتكم عنه من الضرار ( والثاني ) أنه عام في جميع  
التكليف ، والمعنى : وإن تفعلوا شيئاً مما نهيتكم عنه أو تركوا شيئاً مما أمرتكم به فإنه فسوف  
يكلمكم ، أي خروج عن أمر الله تعالى وطاعته

ثم قال تعالى ( واتقوا الله ) يعني فإيا حذر منه ههنا ، وهو المصادرة ، أو يكون عاماً ،  
والمعنى اتقوا الله في جميع أوامره ونواهيه

ثم قال ( ويعلمكم الله ) والمعنى : أنه بعينكم ما يكون إرشاداً وأحياناً في أمر  
الدنيا ، كما يعلمكم ما يكون إرشاداً في أمر الدين ( والله بكل شيء عليم ) إشارة إلى كونه  
سيحانه وتعالى علماً بجميع مصالح الدنيا والآخرة .

قوله تعالى ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَهَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كِتَابًا فَرِهْنِ مَقْبُوضَةً فَإِنْ مِنْكُمْ بَعْضٌ يَعْصُ فليؤدِّ  
الَّذِي أَوْثَقَ أَكْمُنُكُمْ وَلَيَنْتَقِ اللَّهَ رَبُّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ  
عَلِيمٌ ﴾

اعلم أنه تعالى جعل البياعات في هذه الآية على ثلاثة أقسام : بيع بكتاب وشهود ،  
وبيع يرهان مقبوضة ، وبيع الأمانة ، ولما أمر في آخر الآية المتقدمة بالكتابة والإشهاد ، وأعلم  
أنه ربما تعلل ذلك في السفر إما بأن لا يوجد الكتاب ، أو إن وجد لكنه لا توجد آيات الكتابة  
ذكر نوعاً آخر من الاستيفاء وهو أخذ المهر من مهدي وجه النظم وهذا أبلغ في الاحتياط والإشهاد

ثم في الآية مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ ذكرنا اشتقاق السفر في قوله تعالى ( فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر ) وبعبارة ههنا قال أهل اللغة : تركيب هذه الحروف للظهور والكشف فالسفر هو الكشف ، لأنه بين الشيء وبوضوحه ، وسُمِّيَ السفر سفراً ، لأنه يسفر عن أخلاق الرجال ، أي يكشف ، أو لأنه لما خرج من الكن إلى الصحراء فقد انكشف للناس ، أو لأنه لما خرج إلى الصحراء ، فقد صارت أرض البيت منكشفة خفية ، وأسفر المصباح إذا ظهر ، وأسمرت المرأة عن وجهها ، أي كشفت وسفرت عن القوم أسفر سفارة إذا كشفت ما في قلوبهم ، وسفرت أسفر إذا كشفت ، والسفر الكس ، وذلك لأنك إذا كشفت ، فقد أظهرت ما كان تحت الغطاء وأسفر من الورق ما سفر به الريح ، ويقال لقية بياض النهار بعد مغيب الشمس سفر لوضوحه والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أصل الرهن من الرنم ، يقض : رهن الشيء إذا دام وثبت ، ونعمة رهنه أي دائمة ثابتة .

إذا عرفت أصل المعنى فنقول : أصل الرهن مصدر . يقال : رهنه عند الرجل أروحه رهناً إذا وضعت عنده : قال الشاعر :

براهنني فبرهنسي بينه وأرهنه بنسي بما أقول

إذا عرفت هذا فنقول : إن المصادر قد تنفل فتجعل أسماء ويترك عنها عمل الفعل ، فإذا قال : رهنه عند زيد رهناً لم يكن انتصابه انتصاب المصدر ، لكن انتصاب المفعول به كما نقول : رهنه عند زيد ثوباً ، ولما جعل اسم بهذا الطريق جمع كما نجعل الأسماء وله جمعان : رهن ورهان ، ومما جاء على رهن قول الأعشى :

أزيت لا أعطيها من أبنائنا رهناً فيفسدهم كمن قد أنسا  
وقال يعث :

يا نث سعد وأمنى دونهما عدن وغلقت عندهما من قبلك الرهن

ونظيره قولنا : رهن ورهن ، مقف وسقف ، ونثر ونثر ، وخلق وخلق ، قال الزجاج : فعل وفعل قليل ، وزعم القراء أن الرهن جمعه رهان ، ثم الرهان جمعه رهن فيكون رهن جمع الجمع وهو كقولهم : ثياب ونثر ، ومن الناس من عكس هذا فقال : الرهن جمعه

رهى . والرهى جمعه رهان ، واتعد أنها لما تعارضنا نساقط لاسم ويسمي به لا يرى مع انضمام مطرداً ، فوجب أن لا يقال : إلا عند الإنفاق ، وإنما إن الرهان جمع رهى فهو قيس ظاهر . مثل نعل ونعال ، وكبش وكباش وكعب وكعاب ، وكلت وكلاب .

❖ المسألة الثالثة ❖ قرأ ابن كثير أبو عمر ( فرهى ) بضم الراء والقاء ، وروى عنها أيضاً ( فرهى ) يرفع الراء وإسكان القاء والياقوت ( فرهان ) قال أبو عمر . لا أعرف الرهان إلا في الخيل . فقرأت ( فرهن ) للفعل بين الرهان في الخيل وبين جمع الرهى . وأما قراءة أبي عمرو بضم الراء وسكون القاء ، فقال الأعشى : إنها قبيحة لأن فعلاً لا يجمع شئ فعل إلا قللاً شاذاً كما يقال : صف ، وسقط ثاره بضم الفاء وأحرى سكبها . وقلت للنمل وحده ولحد بسطه وبسطه برسى ورد ، وحيل ورد .

❖ المسألة الرابعة ❖ في الآية حذف بين شئنا جعلناه متداً وأضمرنا الخبر ، والتقدير : عرهن مفيضة ذلك من الشاهدين ، أو ما يفهم مقامها . أو فعله رهى مفيضة ، وإن شئنا جعلناه حيراً وأضمرنا ابتدأ ، والتقدير : هلوثيفه رهى مفيضة .

❖ المسألة الخامسة ❖ اتفقت التفهاء اليوم على أن الرهى في السفر واخصر سواء في حال وجود لكاتب وعنده ، وكان مجاهد يذهب إلى أن الرهى لا يجوز إلا في السفر أحداً بظاهر الآية ، ولا يعمل بقوله اليوم وإنما تفيدت الآية ما ذكره السفر عن سبيل الغائب ، كقوله : فلس عليك حجاج أن تقصروا من الصلاة حتمت ) وليس الخوف من خطر جوار القصر .

❖ المسألة السادسة ❖ مسائل الرهى كثيرة . واحتج من قال بأن رهى مشتق لا يجوز ما في الآية دلل على أن الرهى يجب أن يكون مقصوداً ولعل أيضاً ذلك عليه لأن المقصود من الرهى استئناف حبيب صاحب الحق مع المحمود ، وذلك لا يحصل إلا بالقبض والمشاغ لا يمكن أن يكون مقصوداً فوجب ألا يصح رهى المشاع .

ثم قال تعالى ( فإن آمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي أؤم أمانته ) واعلم أن هذا هو القسم الثالث من البيعات المذكورة في الآية ، وهو بيع الأمانة . أعني ما لا يكون فيه كلفة ولا شهود ولا يكون فيه رهى ، وفيه مسائل .

❖ المسألة الأولى ❖ آمن فلا يغيره إذا لم يكن حدثاً منه ، قال تعالى ( من آمنكم عليه إلا كفا آمنكم عن أخيه ) فتقوله ( فإن آمن بعضكم بعضاً ) أي لم ينج خيائته وحموده ( فليؤد الذي أؤم أمانته ) أي فليؤد المدين الذي كان أمياً ومؤث في ظل الذات ، فلا يخلف

ظنه في أداء أمانته وحقه إليه ، بقول : أمانته واتمسته فهو مأمور ومؤنس .

ثم قال ( وليتق الله ربه ) أي هذا المديون يجب أن يتقي الله ولا يجحد ، لأن الدائن لما عامله المعاملة المحسنة حيث حول على أمانته ولم يطالبه بالوفائق من الكتابة والإشهاد والرهن فينتهي لهذا المديون أن يتقي الله ويعامله بالمعاملة المحسنة في أن لا يسكر ذلك الحق ، وفي أن يؤديه إليه عند حلول الأجل ، وفي الآية قول آخر ، وهو أنه خطاب للمعترفين بأن يؤدي الرهن عند استيفاء المال فإنه أمانة في يده ، والوجه هو الأول .

﴿ المسألة الثانية ﴾ من الناس من قال : هذه الآية نسيئة للأدب المتقدمة الدالة على وجوب الكتابة والإشهاد وأخذ الرهن ، واعلم أن التزام وقوع النسيح من غير دليل يلجئ إليه خطأ ، بل تلك الأوامر محمولة على الإثراء ورعاية الاحتياط ، وهذه الآية محمولة على الرخصة ، وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : ليس في آية المداينة نسيح ، ثم قال ( ولا تكسروا الشهادة ) في التأويل وجوه :

﴿ الوجه الأول ﴾ قال القائل رحمه الله : إنه تعالى لما أباح ترك الكتابة والإشهاد والرهن عند اعتقده كون المديون أميناً ، ثم كان من الجائز في هذا المديون أن يتلف هذا الطم ، وأن يخرج خائفاً جاحداً للحق ، إلا أنه من الجائز أن يكون بعض الناس مطلعاً على أحوالهم ، فهنا ندب الله تعالى ذلك الإنسان إلى أن يسعى في إحياء ذلك الحق ، وأن يشهد لصاحب الحق بحقه ، ومنعه من كتمان تلك الشهادة سواء عرف صاحب الحق تلك الشهادة ، أم لم يعرف وشدد عليه بأن جعله أثم انقلب لو تركها ، وقد روى عن النبي ﷺ خير يدل على صحة هذا التأويل ، وهو قوله ، خبر الشهود من شهد قبل أن يستشهد ،

﴿ الوجه الثاني ﴾ في تأويل أن يكون المراد من كتمان الشهادة أن ينكر العلم بتلك النواصفة ، ونظمه قوله تعالى ( أم تقلون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب ولأبائهم كانوا هوداً أو نصارى قل أنشأناهم أم الله ومن أعظم عن كتمان شهادة عنده من الله ) والمراد التحذير وإنكار العلم .

﴿ الوجه الثالث ﴾ في كتمان الشهادة والامتناع من أدائها عند الحاجة إلى إقامتها ، وقد تقدم ذلك في قوله ( ولا يأت الشهاداء إذا ما دعوا ) وذلك لأنه متى امتنع عن إقامة الشهادة فقد بطل حقه ، وكان هو بالامتناع من الشهادة كالبيط لحقه ، وجرمة مال أسلم كجرمة دمه ، فهذا مائع في الوعيد .

ثُمَّ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ ۚ وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِيْ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ يُخْرِجْكُمْ بِهٖ ۚ اَللّٰهُ فَصِيْرٌ لِّمَنْ يَّشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَّشَاءُ ۚ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ﴿١٢٢﴾

ثم قال ( ومن يكتمها فإنه آثم قلبه ) وفيه مسائل :

❖ المسألة الأولى ❖ الاتم الفاجر ، روى أن عمر كان يعلم اعرابي ( أن شجرة انزقوم طعام الاتم ) فكان يقول : طعام البيم ، فقال له عمر : طعام الفاجر ، فهذا يدل على أن الاتم بمعنى الفجور .

❖ المسألة الثانية ❖ قال صاحب المكناف : آثم حبر إن وقلبه رفع بآثم على الفاعلية كأنه قيل فإنه بآثم قلبه وفري ( قلبه ) بالفتح كقولته ( سعه نمسه ) وقرأ ابن أبي عمير ( آثم قلبه ) أي حمله أثماً .

❖ المسألة الثالثة ❖ اعلم أن كثيراً من المتكلمين قالوا : إن الفاعل والعارف والمأمور والمنهي هو القلب ، وقد استقصينا هذه المسألة في سورة الشعراء في تفسير قوله تعالى ( نزل به الروح الأمين على قلبك ) وذكرنا طرقاً منه في تفسير قوله ( قل من كان عدواً لحسبي فإنه نزله على قلبك ) وهؤلاء يستسكون بهذه الآية ويقولون : إنه تعالى أضاف الاتم إلى القلب فلولاً أن القلب هو الفاعل وإلا لا كان أثماً .

وأجاب من خالف في هذا القول بأن إضافة الفعل إلى جزء من أجزاء البدن إما يكون لأجل أن أعظم أسباب الإثمارة على ذلك الفعل إما يحصل من ذلك العصور ، فيقال : هذا بما أبصرته عيني وسمعته أذني وعرفه قلبي ، ويقال : فلان حيث المرح ومن المعلوم أن أفعال الخوارج تابعة لأفعال القلوب ومتولدة مما يحدث في القلوب من الدواعي والصوارف ، فلما كان الأمر كذلك فلهذا السبب أضيف الاتم ههنا إلى القلب .

ثم قال عز وجل ( والله بما تنتمون عليهِ ) وهو تحذير من الإقدام على هذا الكتمان ، لأن المكلف إذ علم أنه لا يعرف عن علم الله ضمير قلبه كان حتماً حذراً من مخالفة أمر الله تعالى ، فإنه يعلم أنه تعالى يجاسسه على كل تلك الأفعال ، ويحاز به عليها إن حبراً فحيراً ، وإن شراً فشرّاً

قوله تعالى ❖ ثم ما في السموات وما في الأرض وإن تبدوا ما في أنفسكم ويخفي عنكم ما

الله فيخفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير ﴿١٠﴾ .

في الآية مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ في كيفية النظم وجوه ( الأول ) قال الأصم : إنه تعالى لما جمع في هذه السورة أشياء كثيرة من علم ، أصول ، وهو دليل التوحيد والنسوة ، وأشياء كثيرة من علم الأصول ببيان الشرائع والتكاليف ، وهي في الصلاة ، والزكاة ، والنقصان ، والعسوم ، والحج ، والجهاد ، والطعن ، والنظائر ، والعدة ، والصدقات ، والخلع ، والإيلاء ، والرضاع ، والبيع ، والرهن ، وكيفية المداية حتى الله تعالى هذه السورة بهذه الآية على سبيل التهديد .

وأقول إنه قد ثبت أن المصداق التي هي كمالات حقيقة ليست إلا القدرة والعلم ، فعبر سبحانه عن كمال القدرة بقوله ( الله ما في السموات وما في الأرض ) ملكاً وملكاً ، وسر عن كمال العلم المحيط بالكلية والحزنيات بقوله ( وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحسبكم به الله ) وإذا حصل كمال القدرة والعلم ، فكان كل من في السموات والأرض عبيداً مربيين وجسداً بتخليقه وتكوينه كان ذلك غاية الوعد للمطيعين ، ومهابة الوعيد للعذبيين . فهذا السبب حتم الله هذه الصورة بهذه الآية

﴿ الوجه الثاني ﴾ في كيفية النظم ، قال أبو مسلم : إنه تعالى لما قال في آخر الآية : متقذرة ( إنه مما تعملون عليهم ) ذكر عقيب ما يجري مجرى الدليل العنفي فقال ( الله ما في السموات وما في الأرض ) ومعنى هذا الملك أن هذه الأشياء لما كانت محدثة فقد وجدت بتخليقه وتكوينه وإبداءه ومن كان فاعلاً هذه الأفعال المحكمة انتفذة العجيبة القرينة لمشتعلة على الحكيم المتكلمة واضاع العاطفة لا بد وأن يكون عالماً بما يذ من الحال صدور الفعل المحكم المتقذ عن الجاهل به ، فكان الله تعالى احتج بحقيقة السموات والأرض مع ما فيها من وجوه الأحكام والإقناع على كونه تعالى عالماً بما محيطاً بأسرارها وحزائنها .

﴿ الوجه الثالث ﴾ في كيفية النظم ، قال القاضي : إنه تعالى لما أمر بهذه الوثائق أعني الكنية والأشهاد والرهن ، فكان المقصود من الأمر بها حسيانة الأموال ، والاحتياط في حفظها بين الله تعالى أنه إنما المقصود لمنفعة ترجع إلى الخلق لا لمنفعة تعود إليه سبحانه عبي فإنه له ملك السموات والأرض .

﴿ الترجمة الرابع ﴾ قال الشعبي وعكرمة ومجاهد : (إنه تعالى لما نهي عن كتمان الشهادة وأوعد عليه بين أنه له ملك السموات والأرض فيجازي على الكتمان والإظهار .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج الأصحاب بقوله ( ما في السموات وما في الأرض ) على أن فعل العبد خلق الله تعالى ، لأنه من جملة ما في السموات والأرض بدليل صحة الاستثناء ، واللام في قوله ( الله ) ليس لام الغرض ، فإنه ليس غرض الناس من فسقه طاعة الله ، فلا بد وأن يكون المراد منه لام الملك والتخليق .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ احتج الأصحاب بهذه الآية على أن المعلوم ليس بشيء ، لأن من جملة ما في السموات والأرض حقائق الأشياء وماهياتها فهي لا بد وأن تكون تحت قدرة الله سبحانه وتعالى وإنما تكون الحقائق والماهيات تحت قدرته لو كان قادراً على تحقيق تلك الحقائق ، وتكوين تلك الماهيات ، فإذا كان كذلك كانت قدرة الله تعالى مكونة للدوات ، وعقشة للحقائق ، فكان القول بأن المعلوم شيء - باطلاً .

ثم قال تعالى ( وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ) يروى عن ابن عباس أنه قال : لما نزلت هذه الآية جاء أبو بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ وماس إلى النبي ﷺ ، فقالوا : يا رسول الله كلنا من العمل ما لا نطبق إن أصدقنا لحدثت نفس بما لا يحب أن يثبت في قلبه ، وإن له الدنيا ، فقال النبي ﷺ : فلعنكم تقولون كما قال بنو إسرائيل سمعنا وعصينا قولوا : سمعنا وأطعنا ، فقالوا سمعنا وأطعنا ، واشتد ذلك عليهم فمكثوا في ذلك حولا فأنزل الله تعالى ( لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ) فسخت هذه الآية ، فقالوا : إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثوا به أنفسهم ما لم يعملوا أو يتكلموا به .

واعلم أن محل البحث في هذه الآية أن قوله ( وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ) يشترك حديث النفس ، والخواطر الفاسدة التي ترد على القلب ، ولا يتمكن من دفعها ، لما لو أخذ بها تجوز مجرى تكليف ما لا يطاق ، والعلماء أحابوا عنه من وجوه :

﴿ الترجمة الأولى ﴾ أن الخواطر الحاصلة في القلب على قسمين ، فمنها ما يوطن الإنسان نفسه عليه ويعزم على إدخاله في الوجود ، ومنها ما لا يكون كذلك بل تكون أمورا خاطرة بالبال مع أن الإنسان يكرهها ولكنه لا يجتنب دفعها عن النفس ، فالقسم الأول يكون مؤاخذاً به ، والثاني لا يكون مؤاخذاً به ، ألا ترى إلى قوله تعالى ( لا يؤاخذكم الله باللغو في إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ) وقال في آخر هذه السورة ( لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ) وقال ( إن الذين يسيئون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا ) هذا هو الجواب

## المعتد .

﴿ والوجه الثاني ﴾ أن كل ما كان في القلب مما لا يدخل في العمل ، فهو في محل العمل وقوله ( وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه بحسبكم به الله ) قال د سته أن يدخل ذلك العمل في الوجود إما ظاهراً وإما على سبيل الخفية وأما ما وجد في القلب من العرش والأزادات ولم يعمل بالفعل فكل ذلك في محل العفو وهذا الجواب ضعيف ، لأن أكثر الملاحظات إنما تكون بأفعال القلوب ألا ترى أن اعتقاد الكفر والبدع ليس إلا من أفعال القلوب : وأعظم أنواع العقاب مرتب عليه ، وأيضاً فأنعمال الجوارح إذا حست عن أفعال القلوب لا يرتب عليها عقاب كقوله تعالى : **والسائمة والسامي فثبت هذا الجواب .**

﴿ والوجه الثالث في الجواب ﴾ أن الله تعالى يؤخذ بها لكن مؤخذتها هي العموم والعموم في الدنيا ، روى الضحاك عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : ما حدث العبد به نفسه من شر كانت محاسبة الله عليه بغض يتليه به في الدنيا أو حزن أو أذى ، فلذا جاءت الآية لئلا يسهل عنه ولم يعاقب عليه ، وروى أنها سألت النبي ﷺ عن هذه الآية فلجأها بما هذا معناه .

فإن قيل : المؤخذة كيف تحصل في الدنيا مع قوله تعالى ( اليوم نحصى كل نفس بما ) كسبت .

قلنا : هذا خاص فيكون مقدماً على ذلك العام .

﴿ الوجه الرابع في الجواب ﴾ أنه تعالى قال ( يحاسبكم به الله ) ولم يقل : يؤخذكم به الله وقد ذكرنا في معنى كونه حسيباً ومحاسباً وجوه كثيرة ، وذكرنا أن من جملة تقاسيمه كونه تعالى عاقباً بها . فراجع معنى هذه الآية إلى كونه تعالى عاقباً بكل ما في القضاة والسرور ، روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : إن الله تعالى إذا جمع الخلق في يومهم بما كان في نفوسهم ، فالتزم من يخبره ثم يعفو عنه ، وأهل الذنوب يخبرهم بما أخفوا من التكذيب والذنب .

﴿ الوجه الخامس في الجواب ﴾ أنه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله ( فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ) فيكون الغفران نصيباً لمن كان كاذباً لورود تلك الخواص ، والعذاب يكون نصيباً لمن يكون نصيباً من نصراً على تلك الخواص مستحسناً لها .

﴿ الوجه السادس ﴾ قال بعضهم : المراد بهذه الآية كتمان الشهادة ، وهو ضعيف ، لأن اللفظ عام وإن كان وراءه عقيب تلك القضية لا يلزم قصره عليه .

﴿ الوجه السابع في الجواب ﴾ ما روينا عن بعض المفسرين أن هذه الآية منسوخة بقوله



ءَأَمَّنَ الرُّسُلُ مِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ ۚ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَأَمَّنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ :

( لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ) وهذا أيضاً ضعيف لوجوه ( أحدها ) أن هذه النسخ إنما يصح لو قلنا : أنهم كانوا قبل هذا النسخ مأمورين بالإحتراز عن تلك الخطاير التي كانوا عاجزين عن دفعها ، وذلك باطل ، لأن التكليف قطعاً ما ورد إلا بما في القدرة ، ولذلك فالعقوبة عليه السلام بعثت بالتحففة السهلة السمحة ( والثاني ) أن النسخ إنما يحتاج إليه لو دللت الآية على حصول العقاب على تلك الخطاير ، وقد بينا أن الآية لا تدل على ذلك ( والثالث ) أن نسخ الخبر لا يجوز بما أجازته من نسخ الأوامر والنواهي . .

وأعلم أن للناس اختلاف في أن الخبر هل ينسخ أم لا ؟ وقد ذكرنا في أصول الفقه والله أعلم .

ثم قال ( فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ) وفيه مسائلان :

❖ المسألة الأولى ❖ الأصحاب قد احتجوا بهذه الآية على حواش غفيرة ذنوب أصحاب الذبائر وذلك لأن المؤمن الطمع بقمة ثواب ولا يعاقب ، والكافر مقطوع بأنه يعاقب ولا يشب ، وقوله ( فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ) رفع لقطع واحد من الأمرين ، فلم يبق إلا أن يكون ذلك نهياً للمؤمن برأيه المذنب بأعماله .

❖ المسألة الثانية ❖ قرأ عاصم وابن عامر ( فيغفر ، ويعذب ) برفع الميم والياء ، وأما الباقون فيأحرهم أن يرفع فعلى الاستئناف ، والتقدير : فهو يغفر ، وأما الجرم فيالمعطف على مجاميعكم ونقل عن أبي عمرو أنه أدهم الميم في انلام في قوله ( يغفر لمن يشاء ) قاله صاحب الكشف ، إنه ليس ونسبته إلى أبي عمرو كذب ، وكيف يلحق هذا اللحن بأهل النظم بالعمرية .

ثم قال ( والله على كل شيء قدير ) وقد بين بقوله ( الله ما في السموات وما في الأرض ) أنه كامل الملك والمذكور ، وبين بقوله ( وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ) أنه كامل المد والإحاطة ، ثم بين بقوله ( والله على كل شيء قدير ) أنه كامل القدرة مستول على كل المسكات بالفهم والقدرة والتكوين والإعدام ولا كمال أعلى وأعظم من حصول الكمال في هذه الصفات والموصوف بهذه الكمالات يجب على كل عاقل أن يكون عبداً مطلقاً لله ، خاضعاً لأوامره وسواحيه محترماً عن سطوته ونواحيه ، ودالة التوفيق .

قوله تعالى ❖ أم أنزل إليهم من ربهم والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه

وَكُتِبَ لَهُ ، وَرُسُلِهِ ، لَا تَنفِرُ فِي بَيْنِ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ      وَذَٰلِكُمْ أَصْحَابُ غُفْرَانِكَ  
رَبَّنَا وَإِنَّكَ الْعَظِيمُ ۖ

ورسله لا تنفر في بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير ۖ  
في الآية مائثل :

❖ المسألة الأولى ۖ في كيفية النظم وجوه ( الأول ) وهو أنه تعالى لما بين في الآية التقسمة كمال الملك ، وكمال العلم ، وكمال القدرة لله تعالى ، وذلك يوجب كمال صفات الربوبية أتبع ذلك بأن بين كون المؤمنين في نهاية الانقياد والطاعة والخضوع لله تعالى ، وذلك هو كمال العبودية وإذا أظهر لنا كمال الربوبية ، وقد ظهر لنا كمال العبودية ، فالمرجو من عظيم فضله وحسنه أن يظهر يوم القيامة في حفا كمال العناية والرحمة والإحسان اللهم حقق هذا الأمل .

❖ الوجه الثاني في النظم ۖ أنه تعالى لما قال ( وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه بحسبكم به الله ) بين أنه لا يخفي عليه من سرنا وجهتنا وباطنا وظاهرنا شيء البتة ، ثم أنه تعالى ذكر عقيب ذلك ما يجري مجرى المدح لنا والثناء علينا ، فقال ( أمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون ) كأنه بفضله يقول عبدي أنا وإن كنت أعلم جميع أحوالكم ، فلا أظهر من أحوالكم ، ولا أذكر منها إلا ما يكون مدحا لك وتناء عليك ، حتى تعلم أي كمال أنا أكمل في الملك والعلم والقدرة . فإنا أكمل في الجود والرحمة ، وفي إظهار الحسنات ، وفي السر على السيئات .

❖ الوجه الثالث ۖ أنه بدأ في السورة بمدح المؤمنين الذين يؤمنون بالغيب ، ويطيعون الصلاة وما رزقناهم ينفقون ، وبين في آخر السورة أن الذين مدحهم في أول السورة هم أمة محمد ﷺ ، فقال ( والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا تفرق بين أحد من رسله ) وهذا هو المراد بقوله في أول السورة ( الذين يؤمنون بالغيب )

ثم قال ههنا ( وقالوا سمعنا وأطعنا ) وهو المراد بقوله في أول السورة ( ويطيعون الصلاة وما رزقناهم ينفقون ) .

ثم قال ههنا ( غفرانك ربنا وإليك المصير ) وهو المراد بقوله في أول السورة ( وبالأخرة هم يوقنون ) ثم حكى عنهم ههنا كيفية نصرهم إلى ربهم في فوهم ( ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا

أو أعطانا ) إلى آخر السورة وهو مراد بقوله في أول السورة ( أو أنزلنا على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون ) فنظّر كيف حصلت الموافقة بين أول السورة وآخرها .

﴿ الوجه الرابع ﴾ وهو أن الرسول إذا جاءه الملك من عند الله ، وقال له : إن الله بعثك رسولا إلى الخلق ، فهبتا الرسلون لا يمكنه أن يعرف صدق ذلك الملك إلا بمعجزة يظهرها الله تعالى على صدق ذلك الملك في دعواه ، وتولا ذلك المعجز لجوز الرسول أن يكون ذلك المنحصر شيطانا ضالا مفضلا . وذلك الملك أيضا إذا سمع كلام الله تعالى افتقر إلى معجز يصدق على أن المسموع هو كلام الله تعالى لا غير . وهذه المراتب معتبرة أو لها قيم المعجز عن أن المسموع كلام الله لا غيره ، فيعرف الملك بواسطة ذلك المعجز أنه سمع كلام الله تعالى ( وثانيها ) قيام المعجزة عند النبي ﷺ على أنه ذلك الملك صدق في دعواه ، وأنه ملك بعثه الله تعالى وليس بشيطان ( وثالثها ) أن تقدم المعجزة على بد الرسول عند الأمة حتى تستدل الأمة بها على أن الرسول صادق في دعواه ، فادن لما سمع الرسول كونه رسولا من عند الله لا تمكن الأمة من أن يعرفوا ذلك ، فلما ذكر الله تعالى في هذه السورة أنواع الشرائع وأقسام الأحكام ، قال ( آمَنَ الرُّسُلُ ) فيبين أن الرسول عرف أن ذلك وحى من الله تعالى وصف إليه ، وأن الذي أنجزه بذلك ملك مبعوث من قبل الله تعالى معصوم من التحريف ، وليس بشيطان مفسد ، ثم ذكر إيمان الرسل ﷺ بذلك ، وهو المرتبة المتقدمة . وذكر عفيه إيمان المؤمنين بذلك وهو المرتبة المتأخرة ، فقال ( والمؤمنون كل آمن بالله ) ومن تأمل في لطائف نظام هذه السورة وفي بدائع ترتيبها عزم أن القرآن كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه ، فهو أيضاً معجز بحسب ترتيبه ونظم آياته ولعل الذين قالوا : إنه معجز بحسب أسلوبه أرادوا ذلك لا أمي وأيت جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف غير متبهيين هذه الأمور ، وليس الأمر في هذا الباب كما قيل :

والنجم تنصمر الأنصار رؤيته      والدبيب للطرف لا للنجم في الصغر

ومسأل الله تعالى أن يفتحنا بما عدلنا ، ويعلمنا ما يفتح به بفضلته ورحمته .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله تعالى ( آمَنَ الرُّسُلُ بِمَا نَزَّلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ ) فالخى أنه عرف باللائل الفاهرة والمعجزات الفاهرة أن هذا القرآن وحده ما فيه من الشرائع والأحكام نزل من عند الله تعالى ، وليس ذلك من باب إلقاء الشياطين ، ولا من نوع السحر والكهانة والشعوذة ، وإنما عرف الرسول ﷺ ذلك بما ظهر من المعجزات الفاهرة على يد حيريل ﷺ .

فاما قوله ( والمؤمنون ) ففيه احتمالان ( أحدهما ) أن يتم الكلام عند قوله ( والمؤمنون )

فيكون المعنى : آمن الرسول والمؤمنون بما أنزل إليه من ربه ، ثم ابتداء بعد ذلك بقوله ( كل آمن بالله ) والمعنى : كل واحد من المذكورين فيما تقدم ، وهم الرسول والمؤمنون آمن بالله .

﴿ الآية الثالثة ﴾ أن يتم الكلام عند قوله ( بما أنزل إليه من ربه ) ثم ينشئ من قوله ( والمؤمنون كل آمن بالله ) ويكون المعنى أن الرسول آمن بكل ما أنزل إليه من ربه ، وأما المؤمنون فأنهم آمنوا بما في كتابه وملائكته وكتبه ورسله ، فالترجيح الأول يشعر بأنه عليه الصلاة والسلام ما كان مؤمناً بربه ، ثم صار مؤمناً بربه ، وافتعل عدم الإيمان على وقت الاستدلال ، وعلى الوجه الثاني يشعر اللفظ بأن الذي حدث هو إيمانه بالشرائع التي أنزلت عليه ، كما قال ( ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ) وأما الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله على الإجمال ، فقد كان حاصلًا منذ خلقه الله من أول الأمر ، وكيف يستبعد ذلك مع أن عيسى عليه السلام حين انفصل عن أمه قال : إني عبد الله أتاني الكتاب ، فلذلك لم يبعد أن عيسى عليه السلام رسولاً من عند الله حين كان طفلاً ، فكيف استبعد أن يقال : إن محمد أئمة كان عازفاً بربه من أول ما حملت كامل العقل .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ذلك الآية على أن الرسول آمن بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وإذا حصى الرسول بذلك ، لأن الذي أنزل إليه من ربه قد يكون كلاماً مثلوا باسمه الغير ويعرفه ويمككه أو يؤمن به ، وقد يكون وحياً لا يعلمه سواه ، فيكون هو صلى الله عليه وسلم مختصاً بالإيمان به ، ولا يتمكن غيره من الإيمان به ، فلهذا السبب كان الرسول مختصاً في باب الإيمان بما لا يمكن حصواؤه في غيره .

ثم قال الله تعالى ( والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أعلم أن هذه الآية دللت على أن معرفة هذه المراتب الأربع من ضرورات الإيمان .

﴿ فالمرتبة الأولى ﴾ هي الإيمان بالله سبحانه وتعالى ، وذلك لأنه ما لم ينت أن للعالم صنائعاً فادراً على جميع المقصورات ، عالماً بجميع المعلومات ، غنياً عن كل الحاجات ، لا يمكن معرفة صفات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، فكذلك معرفة الله تعالى هي الأصل ، فلذلك قدم الله تعالى هذه المرتبة في الذكر

﴿ والمرتبة الثانية ﴾ أنه سبحانه وتعالى إنما يوحى إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بواسطة الملائكة فقال ( ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده ) وقال ( وما كان لنبأ أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بآذنه ما يشاء ) وقال

( فانه نزله على قلبك ) وقال ( نزل به الروح الأمين على قلبك ) وبذلك ( علمه شديد القوى ) فذا ليست ان وحي الله تعالى إنما ينزل إلى البشر بواسطة الملائكة فالملائكة يكونون كالتواسطة بين الله تعالى وبين البشر ، ولهذا السبب جعل ذكر الملائكة في المرتبة الثانية ، ولهذا السبب قال أيضاً ( تشهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو اعلم عالمها بالفضة ) .

❖ والمرتبة الثالثة ❖ الكتب ، وهو الوحي الذي يتلقاه الملك من الله تعالى ويوصله إلى البشر وذلك في صلب المثال يجري مجرى استشارة سطح القمر من نور الشمس فذات الملك كالقمر وذات الوحي كالاستشارة القمر فكما ان ذات القمر مقدمة في الرتبة على استشارته وكذلك ذات الملك متقدم على حصول ذلك الوحي العبر عنه هذه الكتب ، وهذا السبب كانت الكتب متأخرة في الرتبة عن الملائكة ، فلا جرم أحر الله تعالى ذكر الكتب عن ذكر الملائكة

❖ والمرتبة الرابعة ❖ الرسل ، وهم الذين يقتبسون أنوار الوحي من الملائكة ، فيكونون متأخرين في متدرجة عن الكتب فهذا السبب جعل الله تعالى ذكر الرسل في المرتبة الرابعة ، واعلم أن ترتيب هذه المراتب الأربعة على هذا الوجه أسراراً عظيمة ، وحكي عظيمة لا ينس إبدائها في الكتب والقدر الذي ذكرناه كاف في التشرية .

❖ المسألة الثانية ❖ افرد بالإيمان بالله عبادة عن الإيمان بوجوده ، وبهفته ، وبأنفعاله ، وبأحكامه ، وبأسائه

أما الإيمان بوجوده ، فهو أن يعلم أن وراء المتحيزات موجوداً خالقاً لها ، وعلى هذا التقدير والمجسم لا يكون مفراً بوجود الإله تعالى لأنه لا يثبت ما وراءه استحيات شيئاً آخر فيكون اختلافه معنا في إثبات ذلك الله تعالى أما الفلاسفة والمعتزلة فانهم مقرون بآيات موجود سوى المتحيزات موجودها ، فيكون اختلاف معهم لا في الذات بل في الصفات .

وأما الإيمان بصفاته ، فالصفات إمامسية ، وإلهية ، شوتية .

❖ غلما السلبية ❖ فهي أن يعلم أنه فرد منزوع عن جميع جهات التركيب ، فان كل مركب مفترق إلى كين واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره ، فهو مركب ، فهو مفترق إلى غيره ممكن لذاته ، فاذن كل مركب فهو ممكن لذاته ، ولكن ما ليس بممكن لذاته ، بل كان واحداً لذاته امتنع أن يكون مركباً بوجه من الوجوه ، بل كان فرداً مطلقاً ، وإذا كان فرداً في ذاته لزم أن لا يكون متحيزاً ، ولا جسياً ، ولا جوهراً ، ولا في مكان ، ولا حالاً ، ولا في عين ، ولا متغيراً ، ولا محتاجاً بوجه من الوجوه ابنة .

﴿ وأما الصفات الثبوتية ﴾ فبأن يعلم أن ، فوجب لذاته نسبه إلى بعض المنكسات كسبه إلى الوافي ، فبأن رأينا أن هذه المخلوقات وقعت على وجه يمكن وقوعها على خلاف تلك الأحوال ، علمت أن تأثير فيها قادر بخلاف لا موجب بالذات . ثم يستدل بما في أماله من الأحكام والإنسان على كمال علمه ، فحينئذ يعرفه قادراً عالماً حياً سمعاً بصيراً موصوفاً متدبراً بالجلال وصفات الكمال . وقد استقصى ذلك في تفسير قوله ( الله لا إله إلا هو الحي القيوم ) .

وأما الإيمان بتفعاله ، فبأن تعلم أن كل ما سواه فهو ممكن شدة ، وتعلم ببدية خلقك أن تمكن المحدث لا يوجد بذاته ، بل لا بد له من موجد بوجوده وهو القديم . وهذا الدليل يملكك على أن تجزم بأن كل ما سواه إنما حصل بتخليقه ووجده وتكوينه إلا أنه وقع في الين عفة وهي : خواص التي هي الأعمال الاختيارية لله عز وجل ، فالحكم الأول وهو أن ممكنة محدثة فلا بد من إسباده إلى واجب الوجود مظهر فيها .

فإن قلت : إني أحد من نفسي أني إن شئت أن أتحرك تحركت ، وإن شئت أن لا أتحرك لم أتحرك فكانت حركتي وسكنتي بي لا غيري .

فبقول : قد عرفت حركتك بمشيتك خركتك . وسكنتك بمشيتك لسكونك فقبل حصول منية الحركة لا تحرك وقبل حصول منية السكون لا تسكن ، وعد حصول منية الحركة لا بد وأن تحرك .

إذ ثبت هذا فبقول : هذه المنية كيف حدثت فإن حدوثها إما أن يكون لا يحدث أصلاً أو يكون تحدث ، ثم ذلك الحدث إما أن يكون هو الله أو هو تعالى ، فإن حدث لا يحدث فله نزم نفس الصانع ، وإن كان محدثه هو العبد فنظر في حدوثها إلى منية أخرى وإلزم التسلسل ، فثبت أن محدثها هو الله سبحانه وتعالى .

دانت هذا بقول : لا اختيار للإنسان في حدوث تلك المنية . وبعد حصولها فلا اختيار له في ثوب الفعل عليها إلا المنية به . ولا حصول الفعل بعد المشيئة ، والإنسان مضطر في صورة مختار ، فهذا كلام ظاهر قوي ، وفي معارضته إشكالان ( أحدهما ) كيف دليل بكمال حكمة الله تعالى إيجاد هذه الفبايع والفواحي من الفقر والغنى ( والثاني ) أنه لو كان الكل بتخليقه فكيف توجه الأمر والنهي ، والمدح والذم ، والحب والعقاب عن العبد ، فهذا هو الخرف المألوف عليه من حاسب الخصم ، إلا أنه وارد عليه أيضاً في العلم على ما قررناه في مواضع عدة .

﴿ وأما المرتبة الرابعة في الإيمان بالله ﴾ فهي معرفة أحكامه ، ويجب أن يعلم في أحكامه

«موراً» أربعة (أحدها) لها غير معللة صلة أصلاً ، لأن كل ما كان معللاً بعلّة كان صاحبه ناقصاً بذاته ، كدلالة غيره ، وذلك على الحق سبحانه محال (وثبتها) أن يعلم أن المقصود من تبرعها منقصة عائته إلى العبد لا إلى الحق ، فانه منزّه عن جدب الشافع ، ودفع انقصار (والثبات) أن يعلم أن له الإلزام والحكم في الدنيا كيف شاء وأراد (ورابعها) أنه يعلم أنه لا يجب لأحد على الحق سبب أعماله وأفعاله شيء ، وأنه سبحانه في الآخرة يفتقر لمن يشاء نفسه ويخلف من يشاء بعدله ، وأنه لا يذبح منه شيء ، ولا يجب عليه شيء ، لأن الكل ملكه ومملكه ، والمملوك المجازي لا حر له من ممالك المجازي ، فكيف المملوك الحقيقي مع المالك الحقيقي .

﴿ وأما المرتبة الخامسة في الإيمان بالله ﴾ فمعرفة أسماؤه قال في الألفاظ ( والله لأسماء الحسنی ) وقال في بني إسرائيل ( أيأما ندعوا لله الأسماء الحسنی ) وقال في طه ( الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنی ) وقال في آخر الحشر ( له الأسماء الحسنی يسبحه ما في السموات والأرض ) والأسماء الحسنی هي الأسماء الواردة في كتب الله المرسلة عن أنسبه أسماؤه المعصومين ، وهذه الإشارة إلى معانيد الإيمان بالله

وأما الإيمان باللائكة ، فهو من أربعة أوجه ( أولها ) الإيمان بوجودها ، والمحب عن أنهار روحانية محضة ، أو جسيانية ، أو مركبة من الفسحين ، وتفسير كونها جسيانية فهي أجسام لطيفة أو كثيفة ، فان كانت لطيفة فهي أجسام نورانية ، أو هوائية ، وإن كانت كذلك فكيف يمكن أن تكون مع لطافة أجسامها بالغة في العودة إلى العدمية القصوى ، فذاك منم العدم ، الراسخين في علوم الحكمة القرآنية والبرهانية .

﴿ والمرتبة الثانية في الإيمان باللائكة ﴾ فالحلم بأنهم معصومون مطهرون ( يحاولون ربه من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون ، لا يستكبرون عن عهده ولا يستحقرون ) فإن لفنهم بذكر الله ، وأنسهم بعبادة الله ، وكما أن حياة كل واحد منا بنفسه الذي هو عبارة عن استئناف اهواء ، فكذلك حياتهم بذكر الله تعالى ومعرفته وطاعته .

﴿ والمرتبة الثالثة ﴾ أنهم وسائط بين الله وبين البشر ، فكل قسم منهم متوكل على قسم من أقسام هذا العالم ، كما قال سبحانه ( والتصدقات حصفاً فالراجمات زحار ) وقال ( والذاريات تروا فالجلمات وقرا ) وقال ( والمرسلات عرفا فالعصافات عصفاف ) وقال ( والنازعات غرق والناشطات نشط ) ولقد ذكرنا في تقسيم هذه الآيات أسراراً عظيمة ، إذا ضالعتها الراسخون في العلم وقفروا عليها .

﴿ والمرتبة الرابعة ﴾ أن كتب الله المرسلة إنما وصلت إلى الأنبياء بواسطة الملائكة ، فان

الله تعالى ( إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين ) فهذه المراتب لا بد منها في حصول الإيمان بالملائكة ، فكيفما كان عوص الحق في هذه المراتب أشد كان إيمانه بالملائكة أتم .

❖ وأما الإيمان بالكذب ❖ فلا بد فيه من أمور أربعة ( أولا ) أن يعلم أن هذه الكتب روي من الله تعالى إلى رسوله ، وأنها ليست من باب الكهانة . ولا من باب السحر . ولا من باب الفاء الشياطين والأرواح الخبيثة ( وثانيها ) أن يعلم أن الرحي هذه الكتب وإن كان من غير الملائكة المظهرين ، والله تعالى لم يمكن أحدا من الشياطين من الفاء شيء من خلالاتهم في أثناء هذا الرحي الطاهر . وبعد هذا يعلم أن من قال : إن الشيطان الذي قوله : تلك الغرانيق العلى في أثناء الرحي ، فقد قال قولاً عظيماً . وطرق الطعن والتهمة إلى القرآن .

❖ والمرتبة الثالثة ❖ أن هذا القرآن لم يغير ولم يحرف . ودخل فيه صدق قول من قال إن ترتيب القرآن على هذا الوجه نبي ، فعله عثمان رضي الله عنه . فإن من قال ذلك أعرج القرآن عن كونه حجة

❖ والمرتبة الرابعة ❖ أن يعلم أن القرآن مشتمل على المحكم والمشابه . وأن محكمه يكشف عن مثله

❖ وأما الإيمان بالرسول ❖ فلا بد فيه من أمور أربعة

❖ المرتبة الأولى ❖ أن يعلم كونهم معصومين من الذنوب ، وقد أسكننا هذه المسألة في تفسير قوله ( فلزمها الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه ) وجميع الآيات التي يتعمد بها المخالفون قد ذكرنا وجه تأويلاتها في هذا التفسير بعون الله سبحانه وتعالى .

❖ والمرتبة الثانية ❖ من مراتب الإيمان هم . أنه يعلم أن النبي أفضل من نبي سبي . ومن الصوفية من ينزاع في هذا الباب .

❖ المرتبة الثالثة ❖ حال حضهم : أنهم أفضل من الملائكة . وقال كثير من العلماء : إن الملائكة السابرة أفضل منهم . وهم أفضل من الملائكة الأرضية . وقد ذكرنا هذه المسألة في تفسير قوله ( وإذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ) ولأرباب المكشفات في هذه المسألة ملاحظات غامضة .

❖ المرتبة الرابعة ❖ أن يعلم أن معصم أفضل من البعض . وقد بينا ذلك في تفسير قوله تعالى ( تلك الرسل فصلنا بعضهم عن بعض ) ومنهم من أمكر ذلك ونسك بقوله تعالى له في



هذه الآية ( لا تفرق بين أحد من رسله )

وأجاب العلماء ، عبد الله المقصود من هذا الكلام نبي ، آخر ، وهو أن الطريق إلى إثبات نعمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إذا كانوا حاضرين هو ظهور المعجزة على وفق دعاويهم ، فإذا كان هذا هو الطريق ، وحده في حق كل من صعدت المعجزة على وفق دعاواه أن يكون صادقا ، وإن لم يتضح هذا الطريق وجب أن لا يثبت في حق أحد منهم على صحة رسالته ، فلم أر يدل على رسالة البعض دون البعض فقول قلت ، فمتكسر ، والعرض منه طريقة اليهود والنصارى الذين يقررون نبوة موسى وعيسى ، ويكادون بنبوة عيسى عليه السلام ، فهذا هو المقصود من قوله تعالى ( لا تفرق بين أحد من رسله ) لا ما ذكرتم من أنه لا يجوز أن يكون بعضهم أفضل من البعض فهذا هو الإنشائية إلى أصول الإيمان . الله وملائكته ورسله .

في المسألة الثالثة في قوله ( يكتبه ) على الواحد . والباقيون ( كتبه ) على الجميع ، أما الأول فبعبارة وجهان ( أحدهما ) أن المراد هو القرآن ثم الإيمان به ويتضمن الإيمان بجميع الكتب والرسل ( والثاني ) على معنى الحسن . فيوافق معنى الجميع . ونظيره قوله تعالى ( بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأمرن معهم لكن كثير من أهلها ) .

قال فيل : اسم الجنس إذا غلب العموم إذا كان مترونا بالالف واللام . وهذه مصافة

قلنا قد جاء المضاف من الأسماء ونحوه . قال الله تعالى ( وإن تعبدوا نعمتة الله لا تحصىوها ) وقال الله تعالى ( نحن نكتب ليلة القيمة أوفى إلى سائلكم ) وهذا الإجماع شائع في جميع المقامات قال العلماء ، والفرقة بالجمع أفضل لمشكلة ما غلب وما بعده من حفظ الجميع ولأن أكثرهماء عليه ، وأصل أن الفرقاء أجمعوا في قوله ( ورسله ) على عدم التفرقة . وعن غيره من سكونها ، وعن نافع ( وكتبه ورسله ) مفعول ، وحجة الجمهور أن أصل الكلمة على فعل ففهم يعين ، وحجة أبي عبد وهو أن لا تنافي أربع متغيرات ، لأهم كرهوا ذلك ، ولهذا لم تنو أن هذه الحركات في شعر إلا أن يكون مراعى ، وأجاب الأولون أن ذلك مكروه في الكلمة الواحدة أما في الكلمتين فلا بدليل أن الإدغام غير لازم في وجع ذلك مع أنه قد نزل في خمسة متعدي كانت ، والكلمة إذا اتصل به فمفسر فهي كمنها لا كلمة واحدة .

في المسألة الرابعة في قوله ( لا تفرق بين أحد من رسله ) فيه حذف ، والتقدير . يقولون لا تفرق بين أحد من رسله كقولهم ( والملائكة ناصروا أيدهم أخرجوا ) معناه يقولون : أخرجوا وقتلوا ، والذين اتخذوا من دونه أولياء ما يعيدهم إلا ليقربوا إلى الله ) أي قتلوا هذا

في المسألة الخامسة في قوله ( يفرق ) جاء على أن الفعل لكل ، وقرا عبد الله

( لا يفرقون ) .

﴿ المسألة السادسة ﴾ أحد في معنى الجمع ، كقوله ( فما منكم من أحد عنه حاجزين ) والتقدير : لا نفرق بين جميع رسله ، هذا هو الذي قاله ، وعندني أنه لا يجوز أن يكون أحد ههنا في معنى الجمع ، لأنه يفسر التفسير : لا نفرق بين جميع رسله ، وهذا لا يتناقض كونهم مفرقين بين بعض الرسل والمقصود بالتعني هو هذا ، لأن اليهود والنصارى ما كانوا يفرقون بين كل الرسل ، بل بين اليحز وهو محمد ﷺ ، فتت أن التأويل الذي ذكره مبطل ، بل معنى الآية : لا نفرق بين أحد من الرسل ، وبين عبده في النبوة ، فإذا فسرنا بهذا حصل المقصود من الكلام . والله أعلم

ثم قال الله تعالى ( وقالوا سمعنا وأطعنا غفر تلك ربنا وإنيك كفصر )

وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الكلام في نظم هذه الآية من وجوه ( لأول ) وهو أن كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته ، وإحراز لأجل العمل به ، واستكمال القوة النظرية بالعلم ، واستكمال القوة العملية بفعل الخيرات ، والقوة النظرية أشرف من القوة العملية ، والتصور أن علمه من ذكرهما بشرط أن تكون القوة النظرية مقدمة على العملية قال عن إبراهيم ( رب هب لي حكما وألحني بالصالحين ) فالمحكم كمال القوة النظرية ( وألحني بالصالحين ) كمال القوة العملية ، وقد أحسن في شروحه هذا المعنى من القرآن فيما تقدم من هذا الكتاب .

إذا عرفت هذا فقول : الأمر في هذه الآية أيضاً كذلك ، فقوله ( كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله ) إشارة إلى استكمال القوة النظرية بهذه المعارف لشريفة وقوله ( وقالوا سمعنا وأطعنا ) إشارة إلى استكمال القوة العملية بالإيمان بهذه الأفعال العاقلة الكاملة ، ومن وقف على هذه الشكك علم تلك القرآن على أسرار عجيبة عن غيرها الأكثر .

﴿ والوجه الثاني ﴾ من النظم في هذه الآية أن للايمان أبعاداً ثلاثة : الأولى : والبحث عنه يسمى بمعرفة المبدأ واليوم الآخر ، والبحث عنه يسمى بعلم المتوسط ، والعدد والبحث عنه ويسمى بعلم المعاد وقرآن مشتمل على رعاية هذه المراتب الثلاثة قال في آخر سورة هود ( والله غيب السموات والأرض وإليه يرجع الأمر كله ) وذلك إشارة إلى معرفة المبدأ وأما كمال استكمال الحقيقية ليست إلا العلم والقدرة ، لا جرم ذكرها في هذه الآية ، وقوله ( والله غيب السموات والأرض ) إشارة إلى كمال العلم ، وقوله ( وإليه يرجع الأمر كله ) إشارة إلى كمال القدرة ،

فهذا هو الإشارة إلى علم المبدأ ، وربما علم الوسط وهو علم ما يجب الإيمان أن يشغل به . فله أيضاً مرتبة : البداية والنهاية أما البداية فلا اشتغال بالعودة ، وأما النهاية فقطع النظر عن الأسباب ، وتفويض الأمور كلها إلى مسبب الأسباب ، وذلك هو المسمى بالتوكل . فذكر هذين المقامين . فقال ( فاعبده وتوكل عليه ) وأما عثم المعاد فهو قوله ( وما ربك بغافل عما يعملون ) أي فيومك عند أسبصل فيه نتائج أعمالك إليك ، فقد اشتملت هذه الآية على كمال ما يجب عنه في هذه المراتب الثلاثة ، ونظيرها أيضاً قوله سبحانه وتعالى ( سبحانه ربك رب العزة عما يصفون ) وهو إشارة إلى علم المبدأ ، ثم قال ( وسلام على المرسلين ) وهو إشارة إلى علم الوسط ، ثم قال ( والحمد لله رب العالمين ) وهو إشارة إلى علم المعاد على ما قال في صفة أهل الجنة ( وآخر دعوانه أن الحمد لله رب العالمين ) .

إذا عرفت هذا فقول : تعريف هذه المراتب الثلاثة المذكور في آخر سورة البقرة ، بقوله ( آمن الرسول ) إلى قوله ( لا تغرب بين أحد من رسله ) إشارة إلى معرفة المبدأ ، وقوله ( وقالوا سمعنا وأطعنا ) إشارة إلى علم الوسط ، وهو معرفة الأحوال التي يجب أن يكون الإنسان عاقلًا مشغولاً بها ، ما دام يكون في هذه الحياة الدنيا . وقوله ( عرفت ربك وإليك المصير ) إشارة إلى علم المعاد ، والوقوف على هذه الأسرار بورد القلب وبجذبه من ضيق عالم الأحكام إلى صحة عالم الأفلاك ، وأنوار هجة السموات .

في الوجه الثالث في النظم في أد المقاصب قسمان ( أحدهما ) يبحث عن حقائق الموجودات ( وثاني ) يبحث عن أحكام الأفعال في الرجب والجواز والخطر . أما القسم الأول فمستعاد من العقل والثاني مستفاد من السمع والقسم الأول هو المراد بقوله ( والمؤمنون كل آمن بالله ) وانقسم الثاني هو المراد بقوله ( وقالوا سمعنا وأطعنا ) .

في المسألة الثانية في قول الواحددي رحمه الله قوله ( سمعنا وأطعنا ) أي سمعنا قوله وأطعنا أمره ، إلا أنه حذف المفعول ، لأن في الكلام دليلاً عليه من حيث مدحوا به .

وأقول : هذا من الباب الثاني ذكره عبد القاهر السحوي رحمه الله أن حذف المفعول فيه ظاهراً وتقديره الأول لأنك إذا علمت التقدير سمعنا قوله ، وأطعنا أمره . فاذن ههنا قول آخر غير قوله ، وأمر آخر يطاع سوى أمره ، فذا لم يقدر فيه ذلك المفعول أفاد أنه ليس في الوجود قول يجب سمعه إلا قوله وليس في الوجود أمر يقا في عقابته : أطعنا إلا أمره فكان حذف المفعول صورة ومسمى في هذا الموضع أولى .

في المسألة الثالثة في العلم أنه تعالى لما وصف إيمان هؤلاء المؤمنين وصفهم بعد ذلك بأنهم

يقولون : سمعنا وأطعنا ، فبونه ( سمعنا ) ليس المراد منه السماع انضاه ، لأن ذلك لا يفيد المدح ، بل المراد أنه سمعته بأذن عقولنا ، أي عقلناه وعلمنا صحته ، وثبتنا أن كل تكليف ورد على لسان الملائكة والانبيا عليهم الصلاة والسلام إلينا فهو حق صحيح واجب القبول والسمع بمعنى قبول والفهم وورد في القرآن ، قال الله تعالى ( إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ) والمعنى : لمن سمع لذكرى يفهم حاضر ، وعكسه قوله تعالى ( كان لم يسمعها ) كان في أذنه ( قرأ ) ثم قال بعد ذلك ( وأطعنا ) فذلك هذا معنى أنه كما صح اعتقادهم في هذه التكليف بهم ما أخذوا شيء منها ، فجمع الله تعالى بين اللغتين كل ما يتعلق بأبواب التكليف علما وعملا .

ثم حكى عنهم بعد ذلك أنهم قالوا ( غفرانك ربنا وإليك المصير ) وفيه مسائل :

١ المسألة الأولى : في هذه الآية سؤال ، وهو أن القوة لما قبلوا التكليف وعملا بها ، فأي حاجة بهم إلى طلبهم المغفرة .

والجواب من وجوه ( الأولى ) أنهم وإن بذلوا جهودهم في أداء هذه التكليف إلا أنهم كانوا خائفين من تقصير يصدر عنهم ، فلما حوزوا ذلك قالوا ( غفرانك ربنا ) ومعناه أنهم يتوسلون من قبله لغفران فيما يخافون من تقصيره فيما يأتون ويذرون ( والثاني ) روي عن النبي ﷺ أنه قال : إنه ليعدن على قلبي وإني لأستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة ، فذكروا لهذا الحديث تأويلات من جعلها أنه عليه الصلاة والسلام كان في النزوي في درجات العبودية فكان كلما ترقى من مقام إلى مقام أعلى من الأول رأى لأول حقيراً ، فكان يستغفر الله منه ، فحصل طلب الغفران في القرآن في هذه الآية على هذا الوجه أيضاً غير مستبعد ( والثالث ) أن جميع الطاعات في مقابلة حقوق إغته جنابات ، وكل أنواع المعارف الخاصة عند الحقائق في مقابلة أنوار كبرياته تقصير وفصور وجهل ، ولذلك قال ( وما نسوا الله حق قدره ) وإذا كان كذلك فالعبد في أي مقام كان من مقام العبودية ، وإن كان عابداً جداً إذا قوبل ذلك بحقائق كبرياء الله تعالى صلوا عن التقصير الذي يجب الاستغفار منه ، وهذا هو السر في قوله تعالى لمحمد ﷺ ( فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لنفسك ) فإن مذامات عبوديته وإن كانت عالية إلا أنه كان ينكشف له في درجات مكاشفاته أنها بالنسبة إلى ما يليق بالحسرة الصاعدة عن التقصير ، فكان يستغفر منها ، وكذلك حكى عن أهل الجنة كلامهم فقل ( دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام ) فسبحانك اللهم إشارة إلى التنويه .

ثم إنه قال ( وأخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين ) يعني أن كل الحمد لله وإن كنا لا

نقدر على فهم ذلك الحمد بعقولنا ولا على ذكره بالقلوب .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله ( غفرانك ) تقديره : اغفر غفرانك . ويستغني بالمصدر عن الفعل في الدعاء نحو سقيا ودعيا ، قال انفر ، هو مصدر وقع موقع الأمر فتصحب ، ومثله الصلاة الصلاة ، والأسد الأسد ، وهذا أولى من قول من قال : سألت غفرانك لأن هذه الصيغة لما كانت موسوعة لهذا المعنى استواء كنت أدل عليه ، ونظير قولك : حمداً حمداً ، وشكراً شكراً ، أي أحمد حمداً ، وأشكر شكراً .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أن طلب هذا الغفران مفرق بأمرين ( أحدهما ) بالانصاف إليه ، وهو قوله ( غفرانك ) ( وثالثي ) رُدْفُهُ يقول ( ربنا ) وهذا ان التيدان تصعدان فواحد ( أحدهما ) أنت الكامل في هذه الصفة ، وأنت عاقل الذنب ، وأنت غفور ( وإليك المغفور ، وهو الغفور الودود ) وأنت الغفار ( وتستغفر وإليك ) إنه كان غفارا ) يعني أنه ليست غفاريته من هذا الوقت ، بل كانت قبل هذا الوقت غفر الذنوب . فهدى الغفارة كالخرفه له ، فقوله ههنا ( غفرانك ) يعني أطلب الغفران منك وأنت الكامل في هذه الصفة ، والمطسوع من الكامل في صفة أن يعطي عطية كاملة ، فقوله ( غفرانك ) طلب بغفران كامل ، وما ذاك إلا بأن يغفر جميع الذنوب بفضلته ورحمته ، ويبدلها بالחסنات ، كما قال ( فأولئك يمد الله سبحانه حسنت ) ( وثانيها ) روي في الحديث لصحيح دين لله منه جزء من الرحمة قسم جزءاً واحداً منها على الملائكة والجن والإنس وجميع الحيوانات . فهذا يترامون ، وأدحر تسعة وتسعون جزءاً ليوم القيامة ، فأظن أن الفرد من قوته ( غفرانك ) هو ذلك الغفران الكبير ، كما أن العبد يشق : هب أن حرمي كبير لكن غفرانك أعظم من حرمي ( وثالثها ) كأن لعب يقول : كل صفة من صفات جلالك وإعظمتك ، وإنما يظهر أثره في عني معبر ، فبلا لتوجد بعد العلم لما ظهرت آثار قدرتك ، ولولا أثر رب العجيب والتأليف الأنيل لما ظهرت آثار علمك ، فكذلك لولا جرم العبد وجنائه ، وعجزه وحاجته ، لما ظهرت آثار غفرانك ، فقوله ( غفرانك ) معناه طلب الغفران الذي لا يمكن ظهور أثره إلا في حبي ، وفي حين أمثالي من المحترمين .

( وأما القيد الثاني ) وهو قوله ( ربنا ) فسه فوائده ( أولها ) ربيتي حين ما لم أذكرك بالتوحيد ، فكيف يبق بكرمك أن لا تربييني عندهما أنيت عمري في توحيدك ( وثانيها ) ربيتي حين كنت معدوما ، ولو لم تربييني في ذلك الوقت لما قصرت به ، لأنني كنت أصي حينئذ في العدم . وأما الآن فلولم تربييني ولعنت في الضرر الشديد ، فأسألك أن لا تهملني ( وثالثها ) ربيتي في الماضي فاحمل لي في الماضي شغبي إليك في أن تربييني في المستقبل ( ورابعها ) ربيتي في الماضي فاحمل المعروف خير من ابتدائه ، فتمم هذه الترتيب بفضلتك ورحمتك .

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ وَرَبُّنَا لَا  
تُؤَاخِذُنَا إِنْ كُنَّا مُعْطِيًا وَلَا نُحِيطُ بِمَا نَعْمَدُ

ثم قال الله تعالى ( وإليك المصير ) وفيه فائدتان (إحداهما) بيان أنهم كما أقر وأباعدوا فكذلك أقر وأباعدوا . لأن الإيمان باليدين أصل الإيمان بالمعاد . فإذن من أقر أن الله عليم بالخرائيات . وقادر على كل الممكنات ، لابد وأن يقر بالمعاد ( والثانية ) بيان أن العبد متى علم أنه لابد من المصير إليه ، ولذهاب إلى حيث لا حاكم إلا حكمه الله . ولا يستطيع أحد أن يشفع إلا بإذن الله ، كان إخلاصه في الطاعات أتم ، واحترازه عن السيئات أكمل ، وهما آخر ما شرح الله تعالى من إيمان المؤمنين .

قوله تعالى ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾ ربنا لا تؤاخذنا إن نسباً أو أخطأنا ﴿ اعلم أن في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله ( لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ) يحتمل أن يكون ابتداء خبر من الله ويحتمل أن يكون حكاية عن الرسول والمؤمنين عن نفي التكلام في قوله ( وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير ) وقيل ( لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ) ويؤيد ذلك ما أوردناه من قوله ( ربنا لا تؤاخذنا ) فكأنه تعالى حكى عنهم طريقتهم في التمسك بالإيمان والعمل الصالح وحكى عنهم في حقة ذلك أنهم وصعوا ربه بأنه لا يكلف نفساً إلا وسعها .

﴿ المسألة الثانية ﴾ في كيفية النظم : إن قلنا إن هذا من كلام المؤمنين فوجه النظم أنهم لما قالوا ( سمعنا وأطعنا ) فكأنهم قالوا : كيف لا نسمع ولا نطيع ، وأنه تعالى لا يكلفنا إلا ما في وسعنا وطاقتنا ، فإذا كان هو تعالى يحكم الرحمة الإلهية لا يعالينا إلا بالشيء السهل الميسر ، فكذلك نحن بحكم العبودية يجب أن نكون سامعين مطيعين ، وإن قلنا : إن هذا من كلام الله تعالى فوجه النظم أنهم لما قالوا ( سمعنا وأطعنا ) ثم قالوا بعده ( غفرانك ربنا ) دل ذلك على أن قولهم ( غفرانك ) مطلب للمغفرة فيما يصدر عنهم من وجوه التقصير عنهم على سبيل العمد فيما كان قولهم ( غفرانك ) مطلباً للمغفرة في ذلك التقصير ، لا جرم خفف الله تعالى عنهم ذلك وقيل ( لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ) والمعنى أنكم إذا سمعتم وأطعتم ، وما تصدقتم التقصير ، فعند ذلك لو وقع منكم نوع تقصير عن سبيل السهو والغلطة فلا تكونوا مختارين منه فإن الله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها ، وبالجملة فهذا إجابة لهم في دعائهم في قولهم

( غير تلك ) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ بشأن : كلفه الشيء ، فكلف : والكلفة اسم منه ، والنوع ما يسع الإنسان ولا يقين عليه ولا يخرج فيه ، قال الفراء : هو اسم كالرجد والجهد ، وقد بعضهم : النوع دون المجهود في الشقة ، وهو ما يسع له قدرة الإنسان .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ معتزلة عولوا على هذه الآية في أنه تعالى لا يكلف العبد ما لا يطيقه ولا يفرض عليه ، ونظيره قوله تعالى ( وما حمل عنكم في الدين من حرج ) وقوله ( يريد الله أن يخفف عنكم ) وقوله ( يريد الله بكم اليسر ) وقالوا : هذه الآية صريحة في نفي تكليف ما لا يطاق ، قالوا : وإذا ثبت هذا فهذه أصلاً ( الأول ) أن العبد موجد لأفعال نفسه ، فله لو كان موجدها هو الله تعالى ، لكن تكليف العبد بالفعل تكليفاً بما لا يطاق ، فإن الله تعالى إذا خلق الفعل وقع لا محالة ولا قدره ، ثبت للعبد على ذلك الفعل ولا على تركه ، أما إنه لا قدرة له على الفعل فلأن ذلك الفعل يستدعي الله تعالى ، والموجود لا يوجد نائب ، وأما إنه لا قدرة له على اندفع فلأن قدرته أضعف من قدرة الله تعالى ، فكيف يقوى قدرته على دفع قدرة الله تعالى وإذا لم يخفى الله الفعل استحال أن يكون للعبد قدرة على التحصيل ، ثبت أنه لو كان الموجد لفعل العبد هو الله تعالى لكان تكليف العبد بالفعل تكليفاً بما لا يطاق ( والثاني ) أن الاستطاعة قبل الفعل وإلا لكان الكافر المأمور بالإيمان لم يكن قادراً على الإيمان ، فكان ذلك التكليف بما لا يطاق هذا غام استدلال المعتزلة في هذا الموضع .

أما الأصحاب فقالوا : دلت الدلائل العملية على وقوع التكليف على هذا الوجه ، موجب المصير إلى تأويل هذه الآية .

﴿ المجعة الأولى ﴾ أن من مات على الكفر ينسب موته على الكفر أن الله تعالى كان عالماً في الأزمان بأنه يموت على الكفر ولا يؤمن قط ، فكان العلم بعدم الإيمان موجوداً ، والعلم بعدم الإيمان بنيان وجود الإيمان على ما قررناه في مواضع ، وهو أيضاً مقدمة بيّنة بنفسها ، فكان تكليفه بالإيمان مع حصول انعمه بعدم الإيمان تكليفاً بالجمع بين التقيضين ، وهذه المجعة كما أنها جارية في العلم ، فهي أيضاً جارية في الجبر .

﴿ المجعة الثانية ﴾ أن صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي ، وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى ومنه كان الأمر كذلك كان تكليف ما لا يطاق لارماً ، إنما قلنا : إن صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي ، لأن قدرة العبد لما كانت صالحة للفعل والترك ، فلو ترجع أحد الجانبين على الآخر من غير مرجع لزم ونوع لممكن من غير مرجع وهو نفي الصانع ، وإنما قلنا : إن تلك الداعية من الله تعالى لأنها لو كانت من العبد لاختفى إيجادها إلى





﴿ الوجه الثاني في الجواب ﴾ هو أنه لا معنى لتكليف في الأمر والنهي إلا بالإعلام بأنه متى فعل كذا فإنه يثاب ، ومتى لم يفعل فإنه يعاقب ، فإذا وجد ظاهر الأمر فإن كان الأمر به ممكناً كان ذلك أمراً وتكليفاً في الحقيقة ، وإلا لم يكن في الحقيقة تكليفاً ، بل كان إعلاماً بتزول العقاب به في الدار الآخرة ، وإشعاراً بأنه إنما خلق للدار .

﴿ والجواب الثالث ﴾ هو أن الإنسان ما دام لم يمت ، وأن لا يمتري أن الله تعالى عليه منه أنه يموت على الكفر أو ليس كذلك . فنحن شاكون في قيام المذبح ، فلا جرم تأمره بالإيمان ونحوه عليه . فإذا مات على الكفر علمنا بعد موته أن المذبح كان قائماً في حقه . فتبين أن شرط التكليف كان زائلاً عنه حال حياته ، وهذا قول طائفة من قدماء أهل الجبر .

﴿ الجواب الرابع ﴾ أنا بينا أن قوله ( لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ) ليس قول الله تعالى ، بل هو قول المؤمنين ، فلا يكون حجة ، إلا أن هذا ضعيف ، وذلك لأن الله تعالى لما حكاه عنهم في معرض المدح لهم والشهادة عليهم ، فبسبب هذا الكلام وجب أن يكونوا صادقين في هذا الكلام ، فإذا كانوا كاذبين فيه لم جاز تعظيمهم بسببه ، فهذا أقصى ما يمكن أن يقال في هذا الموضع وتساءل الله العظيم أن يرسم عجزنا وقصور فهمنا ، وأن يعفو عن خطايانا ، فأننا لا نطلب إلا الحق ، ولا نروم إلا الصديق .

أما قوله تعالى ( لها ما كسبت وعليها ما كتسبت ) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اختلفوا في أنه هل في اللغة فرق بين الكسب والاكتساب ، قال الواحدي رحمه الله : الصحيح عند أهل اللغة أن الكسب والاكتساب واحد لا فرق بينهما ، قال ذو الرمة :

القي آياه بذالك الكسب يكسب

والقرآن أيضاً ناطق بذلك ، قال الله تعالى ( كل نفس بما كسبت وهنت ) وقال ( ولا تكسب كل نفس نفساً إلا عليها ) وقال ( بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته ) وقال ( والذين يرمون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا ) فدل هذا على إقامة كل واحد من هذين اللفظين مقام الآخر ، ومن الناس من سلم الفرق ، ثم فيه قولان ( أحدهم ) أن الاكتساب أحص من الكسب ، لأن الكسب ينقسم إلى كسبه لنفسه ولغيره ، والاكتساب لا يكون إلا ما يكتسب للإنسان لنفسه خاصة يقال فلان كسب لأهله ، ولا يقال مكتسب لأهله ( والثاني ) هل صاحب الاكتشاف : إنما أحصى الخير بالكسب ، والشر بالاكتساب ، لأن الاكتساب أعمال ، فلما كان الشر مما تنتهي النفس ، وهي منجذبة إليه ، وأمارة به كانت في تحصيله أعمل

وأجد ، فجئت هذا المسمى مكتسبة فيه ولما لم يكن كسبت في باب الخير وصفت بما لا دلال فيه على الاعتزال والله أعلم .

❖ المسألة الثانية ❖ المعزلة احتجوا بهذه الآية على أن فعل العبد يتجاده ويكرهه ، قالوا لأن الآية صريحة في إضاعة حبه وشره إليه ولو كان ذلك تخلق الله تعالى لبطت هذه الإضافة ويجري صدور أفعاله من مجرى نونه ونفوسه وشككه وسائر الأمور التي لا قدرة له عليها ابنة والتكلام فيه معلوم والله المستوفى ، فكالمقاضي : لو كان حائفاً لغيره لما انعاضه في التكليف ، وأما الوجه في أن يسألوه أن لا يحتل عليهم والتشيل على قولهم كالضعيف في أنه تعالى يحنقه فيهم وليس يلحقهم به نصب ولا تعوي .

❖ المسألة الثالثة ❖ احتج أصحابنا بهذه الآية على مساء القول بالمحاطة قالوا : لأنه تعالى ثبت كلا الأمرين على سبيل الجمع ، فيمن أن هذا ثواب ما كسبت وعليها عتبات ما اكتسبت ، وهذا صريح في أن هذين الاستحقاقين مجتمعان ، وأنه لا يلزم من طريق أحدهما رد الآخر ، فإن تجديني : ظاهر الآية وإن دل على الإطلاق إلا أنه مشروط والتقدير : فما ما كسبت من ثواب العمل الفصالح إذا لم يبطه ، وعليها ما اكتسبت من العتبات إذا لم تكفر ، بالتوبة ، وإنما صرنا إلى إفسار هذا فشرط ما بين أن الثواب يجب أن يكون مفعلة حائصة دائمة وأن العتبات يجب أن يكون مفسدة حائصة دائمة ، والجمع بينهما محال في القول ، فكان الجمع بين استحقاقهما أيضاً محالاً .

ولعمري إن التكلام على هذه المسألة مر عن الاستقصاء في تفسير قوله تعالى ( لا تظنوا صدقاتكم دائمة ولا فانية ) فلا تعبد .

❖ المسألة الرابعة ❖ احتج كثير من المتكلمين بهذه الآية على أن الله تعالى لا يصدق الأطفال بذنوب آباءهم ، ووجه الاستدلال ظاهر فيه ، ونظيره قوله تعالى ( ولا ترر وزارة ورز أخرى ) .

❖ المسألة الخامسة ❖ الغشاه غشوا بهذه الآية في إيجاب أن الأصل في الإنسان البقاء والاستمرار ، لأن اللام في قوله ( فما ما كسبت ) يدل على ثوب هذه الاختصاص ، وتؤكد ذلك بقوله تعالى : كن امرئاً أحق بكه من والده وولده رسائر الناس أجعبي ، وإذا تمهد هذا الأصل خرج عليه شيء كثير من مسائل لفقته .

منها أن الصغريات لا تملك بأداء الضمان ، لأن مقتضى بقاء اللذات قائم ، وهو قوله ( فما ما كسبت ) والعارض الموحود ، وما الغضب ، وما الضمان . وهما لا يوجبان ردائل الملك

بدليل أم الولد والمديرة

ومنها أنه إذا عصب ساحة وأدرجها في بنائه ، أو غصب حنطة فطحها لا يزول الملك لقوله ( لها ما كسبت ) .

ومنها أنه لا شفعة للجار ، لأن المقضي ليفاء الملك قائم ، وهو قوله ( لها ما كسبت ) والفرق بين الشريك والجار ظاهر بدليل أن الجار لا يقدم على الشريك ، وذلك يمنع من حصول الاستواء ولأن الضرر بحائطة الجار أقل ولأن في الشركة يحتاج إلى تحمل مؤنة الفسدة وهذا المعنى مفقود في الجار .

ومنها أن القطع لا يمنع وجوب الضمان ، لأن المقضي لبهاء الملك قائم ، وهو قوله ( لها ما كسبت ) والقطع لا يوجب زوال الملك بدليل أن المسروق متى كان بائناً قائماً ، فإنه يجب رده على الملك ، ولا يكون القطع مقتضياً زوال ملكه عنه .

ومنها أن منكري وجوب الزكاة احتجوا به ، وجوابه أن الدلائل الموجبة للزكاة أخص ، وأخصر مقدم على العام ، وبالحكمة فهذه الآية أصل كبير في فروع لفقه والله أعلم

ثم أعلم أنه تعالى حكى عن المؤمنين دعاءهم ، وذلك لأنه يخبرنا قال : ادعوا من العباد ، لأن الداعي يشاهد نفسه في مقام الفقر والحاجة ولذلك المسكنة ويشاهد جلال الله تعالى وكرمه وعظمته بنعت الاستعانة والتعالي ، وهو المقصود من جميع العبادات والطاعات فلهذا السبب ختم هذه السورة الشريفة المشتملة على هذه العلوم العظيمة بالدعاء وانصرف إلى الله والكلام في حقائق الدعاء ذكرناه في تفسير قوله تعالى ( وإذا سألك عبادي عني فاني قريب ) فقال ( ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ) وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أعلم أنه تعالى حكى عن المؤمنين أربعة أنواع من الدعاء ، وذكر في مطلع كل واحد منها قوله ( ربنا ) إلا في النوع الرابع من الدعاء فإنه حذف هذه الكلمة عنها وهو قوله ( واعف عنا واغفر لنا ) .

أما النوع الأول فهو قوله ( ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ لا تؤاخذنا أي لا تعقبنا ، وإنما جاء بلفظ التفاعلة وهو فعل واحد ، لأن المسمى قد أمكن من نفسه ، وطرق السبيل إليها بقوله ، فصار من يعتبه بدنه كالمعين نفسه في إيداء نفسه ، وعندي فيه وجه آخر ، وهو أن الله يأخذ المذنب بالمعقوبة ، فالمذنب كان يأخذ ربه بالمطالبة بالعفو والكرم ، فإنه لا يجد من يخلصه من عذابه إلا هو ، فلهذا

بتمسك العبد عند الخوف منه به ، هلما كان كل واحد منهما بأحد الآخر سبيبه من المصط  
المؤاخذه .

❖ المسألة الثانية ❖ في السببان وجهان ( الأول ) أن المراد منه هو السببان معهما الذي هو  
صده الذكر .

فإن قيل : ليس أن فعل الناسي في محل العفو ، يحكم دليل العقل حيث لا يجوز تكليف  
ما لا يطاق ، وبذلك السمع وهو قوله تعالى : رفع عن أمتي الخطأ والنسب وما استكرهوا عليه وهذا  
كان السببان في محل عفو قطعاً مما معنى طلب لعفوه عنه في الدعاء

( والجواب ) عنه من وجوه ( الأول ) أن السببان منه ما يعذر فيه صاحبه . ومنه ما لا  
يعذر إلا ترى أن من رأى في ثوبه دماً فآخر إزالته إلى أن يسي فعلى وهو على ثوبه عذراً .  
إذا كان ينزله المبادرة إلى إزالته وأما إذا لم يره في ثوبه فإنه يعذر فيه . ومن رمى هتافاً في موضع  
فأصاب إنساناً فقد يكون بحيث لا يعلم أنه رمى أنه يصيب ذلك الصيد أو غيره فإذا رمى ولم  
ينحرف كان ملوماً أما إذا لم تكن مآثر العنيد ظاهرة لم يرمى وأصاب إنساناً كان ههنا  
معذوراً . وكذلك الإنسان إذا تغافل عن الدين والشكر حتى سسى القرآن يكون ملوماً .  
وأما إذا واطب على القراءة . لكنه بعد ذلك نسي فههنا يكون معذوراً ، فثبت أن النسيان على  
قسمين ، منه ما يكون معذوراً ، ومنه ما لا يكون معذوراً ، وروى أنه سبحانه كان إذا أراد أن  
يذكر محبته عند غيظ في أصححه فثبت بما ذكرنا أن النسيان قد لا يكون معذوراً . وذلك ما إذا  
ترك التحفظ وأعرض عن أسباب التذكر . وإذا كان كذلك صحح صلب عفرته بالدعاء

❖ الوجه الثاني في الجواب ❖ أن يكون هذا دعاء على سبيل التقدير وذلك لأن هؤلاء المؤمنين  
الذين ذكروا هذا الدعاء كانوا متضيقين لله حتى تفاته ، فلو كان يصبر عنهم ما لا ينبغي إلا على  
وجه النسيان والخطأ ، فكان وصفهم بالدعاء بذلك إشعاراً ببرائة ساحتهم عما يؤخذون به كأن  
قيل : إن كان النسيان محذوراً الواحدة به فلا تؤاخذنا به .

❖ الوجه الثالث في الجواب ❖ أن المقصود من الدعاء إظهار الخضوع إلى الله تعالى . لا  
طلب العفو ، ولذلك فإن الداعي كثيراً ما يدعو عما يقطع بأن الله تعالى يفرغه سواء دعا أو لم  
يدع ، قال الله تعالى ( فإن رب احكم بالحق ) وذلك ( وما أوتينا من وعدتنا على رسلك ولا نخزنا  
يوم القيمة ) وقالت الملائكة في دعائهم ( اغفر لنا يا ربنا واسمنا سبيلك ) فكذلك في هذه الآية  
العلم من السببان مغفور لا يجمع من حسن طلبه في الدعاء .

❖ الوجه الرابع في الجواب ❖ أن مؤاخذه الناسي غير ممنوعة عقلاً ، وذلك لأن الإنسان

رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ

إذا علم أنه بعد نسيان يكون مؤخذاً فإنه بحرف المؤاخذه يستديم الذكر ، فحينئذ لا يصدر عنه إلا أن استداعة ذلك الذكر فعل شاق على النفس ، فلما كان ذلك حائزاً في العقول ، لا جرم حسن طلب المقفرة منه بالدعاء .

﴿ الوجه الخامس ﴾ : أن أصحابنا الذين يجوزون تكليف ما لا يطاق يتمسكون بهذه الآية فقالوا الناسي غير قادر على الاحتراز عن الفعل ، فلو لا أنه حائز عقلاً من الله تعالى أن يعاقب عليه لما طلب بالدعاء ترك المؤاخذه عليه

﴿ القول الثاني ﴾ : في نسيان النسيان ، أن يحمل عن الترك ، قال الله تعالى ( فسي ولم نجد له عزماً ) وقال تعالى ( نسوا الله فسيهم ) أي تركوا العمل لله فتركهم ، ويقول الرجل لصاحبه : لا تنسي من عطيتك ، أي لا تتركه ، والمراد بهذا النسيان أن يترك الفعل لتأويل فاسد ، والمراد بالخطأ ، أن يفعل الفعل لتأويل فاسد

﴿ المسألة الثالثة ﴾ : علم أن النسيان والخطأ المذكورين في هذه الآية إما أن يكونا مفرقين بتفسير ينبغي فيه القصد إلى فعل ما لا ينبغي ، أو يكون أحدهما كذلك دون الآخر ، فأما الاحتياط الأول فإنه يدل على حصول العفو لأصحاب الكبائر ، لأن العمد إلى المعصية لما كان حاصلها في النسيان وفي الخطأ ثم إنه تعالى أمر المسلمين أن يدعوه بقولهم ( لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ) فكان ذلك أمراً من الله تعالى لهم بأن يطلبوا من الله أن لا يعذبهم على المعاصي ، ولما أمرهم بطلب ذلك ، دل على أنه يعطيهم هذا المظنوب ، وذلك يدل على حصول العفو لأصحاب الكبائر ، وأما القسم الثاني والثالث فبإطلاق لأن المؤاخذه على ذلك قبيحة عند الخصم ، وما يقيح فعله من الله بمنع أن يطلب بالدعاء .

فإن قيل : الناسي قد يؤخذ في ترك التحفظ قصداً وعمداً على ما قرئتم في سألته المقدمة

قلنا : فهو في الحقيقة مؤاخذه بترك التحفظ قصداً وعمداً ، فالمؤاخذه إما حصلت على ما تركه عمداً ، وظاهر ما ذكرنا دلالة هذه الآية على رجاء العفو لأهل الكبائر .

قوله تعالى ( ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا )

اعلم أن هذا هو النوع الثاني من الدعاء وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الإصر في اللغة الثقل والثبوت ، قال النبلغة :

يا مائع الضيم أن يغشى سرائهم والحميل الإصر عنهم بعد ما عرفوا

ثم سمي العهد إصرأ لأنه ثقل ، قال الله تعالى ( وأخذتم على ذلكم إصري ) أي عهدي وميثقي والإصر العطف ، يقال : ما بأصرني عليه أصره ، أي رحم وفرقه ، وإنما سمي العطف إصرأ لأن عطفك عليه يشغل على قلبك كل ما يصل إليه من المكافاة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ ذكر أهل التفسير فيه وجهين ( الأول ) لا تشدد علينا في التكليف

كما شددت على من قبلنا من اليهود ، قال المفسرون : إن الله تعالى قرض عبدهم أنفسهم بعبادة ، وأمرهم بقاء روح أمواتهم في التزكاة ، ومن أصاب نوبة تجسه أمر بقطعها ، وكانوا إذا نسوا شيئاً عجزت لهم لعنوة في الدنيا ، وكانوا إذا أتوا بحطية حرم عليهم من الطعام بعض ما كان حلالاً لهم . قال الله تعالى ( فيظلم من الدين هادوا حرمنا عليهم ) وقال تعالى ( ولو أنا كنبتنا عليهم أن يقتلوا أنفسهم أو أخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم ) وقد حرم على المسافرين من قوم طغوث الشرب من النهر ، وكان عذابهم معجلاً في الدنيا ، كما قال ( من قبل أن نطمس وجوههم ) وكانوا يصمون قرود وخنازير ، قال الفقهاء : ومن نظر في السفر الحرام من التوراة التي تدعيها هؤلاء اليهود وقف على ما أخذ عليهم من غنط اليهود والولاش ، ورأى الأغليب الكثيرة ، فالؤمنون سألوا ربهم أن يصومهم عن أمثال هذه التعليلات ، وهو فضله ورحمته قد أراهم ذلك عنده . قال الله تعالى في صفة هذه الأمة ( ويصعب عنهم إصرهم وأغلال التي كانت عليهم ) وقال عليه السلام رفع عن أمتي المسخ وأخسف وانقرق . وقال الله تعالى ( وما كان الله ليضعهم وأنت فيهم وما كان الله معهم وهم يستمخرون ) وقال عليه الصلاة والسلام بعثت بأخيلية السهلة السمحة ، والؤمنون إنما طلبوا هذا التحفيف لأن التشديد مطلة التقصير ، والتقصير موجب للعقوبة ، ولا طاعة لهم بعد أن الله تعالى ، فلا جرم طلبوا السهولة في التكليف .

( والقول الثاني ) لا نحمس عليت عهداً وميثاقاً يشبه ميثاق من قبلنا في الغلظ والشدّة ، وهذا القول يرجع إلى الأول في الحقيقة لكن باضمار شيء رائد على المفارقة ، فيكون الأول أولى .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ نقائل أن يقول : دلت الدلائل العقلية والسمعية على أنه أكرم

الأكرمين وأرحم الراحمين ، فما السبب في أن شدد التكليف على اليهود حتى أدى ذلك إلى وقوعهم في المخالفات والتمرد ، قالت المعتزلة : من الجائز أن يكون الشيء مصلحة في حق

إنسان ، مفسدة في حق غيره ، فاليهود كانت لمحافظة ، ولغلبة غالبية على طاعتهم ، وما كانوا يصلحون إلا بالكثافة الشفة والشد ، وهذه الأمة كانت الرقة وكرم الخلق غالباً على طاعتهم ، فكانت مصالحهم في التخفيف وترك التعليل .

أجيب الأصحاب بأن السؤال الذي ذكرناه في المقام الأول نضله إلى المقام الثاني فنقول : ولماذا خص يهود بغلظة الطبع ، وقسوة القلب ودناءة الحمة ، حتى احتسروا إلى انتشيدات العظيمة في التكليف ولماذا خص هذه الأمة بلطافة النطق وكرم الخلق وعلو فحة حتى صار بكنهم التكليف السهولة في حصول مصالحهم .

ومن تأمل ونصف علم أن هذه التعليقات عليه جعل حجاب الحلال عن أن يوزن بيزان الاعتزال ، وهو سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ( لا يسأل عما يعمل وهم بسألون )

قوله تعالى ﴿ ربنا ولا تحملنا وما لا طاقة لنا به ﴾ .

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من دعاء المؤمنين ، وفيه مسائل .  
﴿ المسألة الأولى ﴾ لطاقة اسم من الإطاقة ، كإطاعة من الإطاعة ، وإحالة من الإحالة وهي توضع موضع المصدر .

﴿ المسألة الثانية ﴾ من الأصحاب من نسب به في أن تكليف ما لا يطاق جائز إذ لو لم يكن جائزاً لما حسن طلبه بالدعاء من الله تعالى .

أجاب المعتزلة عنه من وجوه ( الأول ) أن قوله ( ما لا طاقة لنا به ) أي يشق فعنه مشقة عظيمة وهو كما يقول الرجل : لا أستطيع أن أنظر إلى فلان إذا كان مستغفلاً له . قال الشاعر :

نسبك إن كنتسي ما لم أطق      ساءك ما سرك مني من علق

روى الحديث أن النبي ﷺ قال في المملوك له طعامه وكسوته ولا يكف من العمل ما لا يطيق : أي ما يشق عليه ، وروى عمران بن الحصين أن النبي ﷺ قال : المريض يصل جالساً ، فإن لم يستطع فعلى جنب ، وقوله : فإن لم يستطع ليس معناه عدم انقوسه على الجلوس ، بل كل الفهماء يقولون : المراد منه إذا كان يلحقه في الجلوس مشقة عظيمة شديدة ،

وقال الله تعالى في وصف الكفار ( ما كانوا يستطعمون السمع ) أي كان يشق عليهم .

﴿ الوجه الثاني ﴾ أن تعالى لم يقل : لا نكلفنا ما لا حاقة لنا به ، بل قال ( لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ) والتحميل هو أن يصع عليه ما لا طاقة له بتحملة فيكون المراد منه العذاب والمعنى لا تحملنا عذابك الذي لا تطيق احتماله فلو حملنا الآية على ذلك كان قوله ( لا تحملنا ) حفيضة فيه ولو حملنا على التكليف كان قوله ( لا تحملنا ) مجازاً فيه ، فكان الأول أولى .

﴿ الوجه الثالث ﴾ هب أنهم سألوا الله تعالى أن لا يكلفهم بما لا قدرة لهم عليه لكن ذلك لا يدل على جواز أن يفعل خلافه ، لأنه لو دل على ذلك لدل قوله ( رب احكم بالحق ) على جواز أن يحكم بباطل ، وكذلك يدل قول إبراهيم عليه السلام ( ولا تخزني يوم يبعثون ) على جواز أن يخزي الأنبياء ، وقال الله تعالى لرسوله صلى ( ولا تطع الكافرين والمنافقين ) ولا يدل هذا على جواز أن يطع لرسول الكافرين والمنافقين وكذا الكلام في قوله ( نسأشركت ليعطين عملك ) هذا جملة أجوبة المعتزلة .

أجاب الأصحاب ضالوا :

﴿ أما الوجه الأول ﴾ فمنفوع من وجهين ( الأول ) أنه لو كان قوله ( لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ) محمولاً على أن لا يتبدد عليهم في التكليف فكان معناه ومعنى الآية التضمة عليه وهو قوله ( ولا تحمل عنا إصراركم ) حملته على الذين من قبلنا ( واحداً فتكون هذه الآية تكراراً محضاً وذلك غير جائز ( الثاني ) أننا بينا أن الطاقة هي الإطاقة والقدرة ، فقوله ( لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ) ظاهره لا تحملنا ما لا قدرة لنا عليه أقصى ما في الباب أنه جاء هذا اللفظ بمعنى الاستقبال في بعض وجوه الاستعمال على سبيل المجاز إلا أن الأصل حمل اللفظ على الحقيفة .

﴿ وأما الوجه الثاني ﴾ فجوابه أن التحمل مخصوص في عرف القرآن بالتكليف ، فإن الله تعالى ( بناعرضنا الأمانة على السموات ) إلى قوله ( وحملها الإنسان ) ثم هب أنه لم يوجد هذا العرف إلا أن قوله ( لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ) عام في العذاب وفي التكليف لوجب جرده على ظاهره أما التخصيص بغير حجة فإنه لا يجوز .

﴿ وأما الوجه الثالث ﴾ فجوابه أن فعل النبي إذا كان متبعاً لم يجز حجب الامتناع منه على سبيل الدعاء والتصرع ويصير ذلك جارياً مجرى من يقول في دعائه ويصرعه : ربنا لا تجمع بين الفسدين ولا تقلب القديم محدثاً ، كما أن ذلك غير جائز ، فكذلك ما ذكرتم .

إذا ثبت هذا فنقول : هذا هو الأصل فإذا صار ذلك متروكاً في بعض المصور الدليل



وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَأَبْحَثْنَا مَوْتَنَا فَأَنْصِرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿١٠٠﴾

منفصل لم يحب تركه في سائر الصور بغير دليل وبالله التوفيق .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اعلم أنه بقي في الآية سؤالات :

﴿ السؤال الأول ﴾ لم فعل في الآية الأولى ( لا تحمل علينا إصرًا ) وقاب في هذه الآية ( لا تحملنا ) حص ذلك بالحمل وهذا بالتحصيل .

( الجواب ) ان الشاق يمكن حمله أما ما لا يكون مقدوراً ألا يمكن حمله ، فالحاصل فيما لا يطلق هو التحميل صطاً أما الحمل فغير ممكن وأما الشاق فالحمل والتحصيل يمكن فيه ، فلهذا السبب حص الآية الأخيرة بالتحصيل .

﴿ السؤال الثاني ﴾ أنه لما طيب أن لا يكلفه بالعمل الشاق قوله ( ولا تحمل علينا إصرًا ) كان من لوازمه أن لا يكلفه ما لا يطلق ، وعلى هذا التفسير كان عكس هذا الترتيب أولى .

( والجواب ) الذي أنجزه فيه والتعلم عند الله تعالى أن تعدد معاصي ( أحدهما ) فبما به مظاهر الشريعة ( الثاني ) شروعه في سائر الكائنات ، وذلك هو أن يشتغل بمعرفة الله وحده منه وظافته وشكر نعمته ففي المقام الأول طلب ترك الشديد ، وفي المقام الثاني قال : لا تطلب مني حمداً يليق بجلالتي ، ولا شكراً يليق بألانتك ومعانيك ، ولا معرفة تليق بقدر عظمك ، فان ذلك لا يليق بذكرى وشكري وفكري ولا طاقته في ذلك ، ولما كانت الشريعة متقدمة على الحقيقة لأحرم كان قوله ( ولا تحمل علينا إصرًا ) مقدماً في الذكر على قوله ( ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ) .

﴿ السؤال الثالث ﴾ أنه تعالى حكى عن المؤمنين هذه الأدعية بصيغة الجمع منهم قالوا ( لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ) ، ولا تحمل علينا إصرًا كما حمته على المؤمنين من قبلنا ، ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ) فما المائدة في هذه الخمسة وقت الدعاء<sup>٩</sup> .

( والجواب ) المقصود منه بيان أن قبول الدعاء عند الإجماع أكمل وذلك لأن لله تعالى تكثيرات فإذا اجتمعت الأرواح والدواعي على شيء واحد كان حصوله أكمل .

قوله تعالى ﴿ واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا عاصراً على القوم الكافرين ﴾ .

اعلم أن تلك الأمواج الثلاثة من الأدعية كان المطلوب فيها الترك وكانت مقررة بلطف ( ربنا ) وأما هذا الدعاء الرابع . فقد حذف من لفظ ( ربنا ) وظاهره يدل على طلب الفعل ففعله سؤالان

❖ السؤال الأول ❖ ثم لم يذكر هذا المعطرت

( الجواب ) : لنداء إما يحتاج إليه عند البعد . إما عند القرب فلا وإدنا حدوث النداء يشعر بأن العبد إذا وطأ على التضرع نال القرب من الله تعالى وهذا سر عظيم يطلق منه على أصرار آخر

❖ السؤال الثاني ❖ ما يعرف من العفو والغفرة والرحمة ؟

( الجواب ) : أن العفو أن يحذف عنه العقاب . والغفرة أن يستتر عليه حرمه مبرورنه من عذاب التخجيل والغضبة . كان لعبد يقول : أطلب منك العفو وإذا عذبت عني فاستره على دن إحلاص من عذاب التبر إما يطيب إذا حصل عليه إحلاص من عذاب الغضبة . والأول هو العذاب الجسماني . والثاني هو العذاب الروحاني . فيها تخفيف من عذابها فطلب الثواب . وهو أيضاً إيمان : ثواب جسماني وهو تعويم أحدها ولذاتها وضمائمها . وثواب روحي وعاقبه أن ينجلي له نور جلال الله تعالى . ويتكبر له بقدر انطلاقة علمه كبرياء الله وذلك ما يصير غائبا عن كل ما سوى الله تعالى . مستغرقاً بالكلية في نور حضور جلال الله تعالى . فقول ( وإرحنا ) طلب للثواب الجسماني وقوله بعد ذلك ( أنت مولانا ) طلب للثواب الروحاني . ولأن يصير العبد مفضلاً بكتيبته على الله تعالى لأن قوله ( أنت مولانا ) خطاب الأخسرين . ونعل كثيراً من المتكلمين يستجدون هذه الكلمات . ويقولون : إني من باب الفدعات . ولقد صدقوا ما يقولون . فذلك مبدعهم من العلم ( إن ذلك هو أعلم من ضل عن سبيله وهو أعلم بمن اهتدى ) .

وفي قوله ( أنت مولانا ) فائدة أخرى . وذلك أن هذه الكلمة تدل على نهاية الخضوع والتسليم والاعتراف بأنه سبحانه هو المبدئ لكل نعمة يصون إليها . وهو المعنى لكل مكرمة بمزورون فلا جرم أظهر وأبعد الدعاء أنهم في كونهم متكلمين على فضله وإحسانه بمنزلة الطفل الذي لا تتم مصالحة إلا بتدبير قيمه . والعبد الذي لا يتعظم شمل مهاتته إلا باصلاح مولاد . فهو سبحانه فيوم السموات والأرض . والقائم باصلاح مهات الكل . وهو المبدئ في الحقيقة للكل . على ما نال ( نعم المولى ونعم النصير ) ونظير هذه الآية ( الله وفي الذين آمنوا ) أي ناصرهم . وقوله ( فمن الله هو مولاه ) أي ناصره . وقوله ( ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا )

وأن الكافرين لا مول لهم .

ثم قال ( فانصرونا على القوم الكافرين ) أي انصرونا عليهم في محاربتهم معهم ، وفي مناظرتنا بأخوة معهم ، وفي إعلاء دولة الإسلام على دولتهم على ما فات ( ليظهره على الدين كله ) ومن المصحفين من قال ( فانصرونا على القوم الكافرين ) المراد به إعانة الله بالقوة الروحية الفلكية على فهم القوى الحسية الداعية إلى ما سوى الله ، وهذا آخر الصورة .

وروى الواحدي رحمه الله عن مقاتل بن سليمان أنه لما أسرى يانسي عليه السلام إلى السماء أعطي حواشي سورة البقرة ، فقالت الملائكة : إن الله عز وجل قد أكرمك بحسن الشاء عليك بقوله ( أمن الرسول ) فسله وارغب إليه ، فعلمه جبريل عليها الصلاة والسلام كيف يدعو ، فقال محمد عليه السلام ( غفرانك وما وإنيك انصير ) فقال الله تعالى : قد غفرت لكم ، فقال ( لا تؤاخذني ) فقال الله : لا أؤاخذكم ، فقال ( ولا تحمل علينا إصير ) فقال : لا أشدد عليكم ، فقال محمد ( ولا تحملنا ما لا طاقة لك به ) فقال : لا أحملكم ذلك ، فقال محمد ( واعف عنا وانصر لنا وارحنا ) فقال الله تعالى : قد عفوت عنكم وعفرت لكم ورحمتكم وانصرتكم على القوم الكافرين ، وفي بعض الروايات أن محمد عليه السلام كان يذكر هذه الدعوات ، والملائكة كانوا يقولون آمين .

وهذا النصيب البائس المضيق كاتب هذه الكلمات يقول : ألمسي وسبدي كل ما طلبته وكتبته ما أودت به إلا وجهك ومرصلك ، فإن أحسنت فيصرفك أحسنت فذبله من هذا لكفدي عضلك ، وإن أخطأت فتحدو زمني بفصلك ورحمتك يا من لا يبرمه إلحاح الملحين ، ولا يشغله سؤال المسائلين وهذا آخر الكلام في تفسير هذه السورة والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد النبي وعلى آله وأصحابه وسلم .

### (٣) سُورَةُ آلِ عِمْرَانَ مَلَكِيًّا وَأَيُّهَا ثَانِيًا

مدنية وآياتها مائتان نزلت بعد الانفال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴿١﴾

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿الم . ألم لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ .

أما تفسير ( الم ) فقد تقدم في سورة البقرة ، وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ أبو بكر عن عاصم ( الم . الله ) بسكون الميم ، ونصب همزة : الله ، والباقيون موصولاً بفتح الميم : أما قراءه عاصم فلها وجهان ( الأول ) نية الوقف ثم إظهار الهمزة لأجل الابتداء ( والثاني ) أن يكون ذلك على لغة من يقطع ألف الوصل ، فمن فصل وأظهر الهمزة فللتضخيم والتعظيم ، وأما من نصب الميم فغلب قولان :

﴿ القول الأول ﴾ وهو قول الفراء واختيار كثير من البصريين أن أسماء الحروف موقوفة الأواخر ، يقول : ألف ، لام ، ميم ، كما تقول : واحد ، اثنان ، ثلاثة ، وعلى هذا التفدير وجب الابتداء بقوله : الله ، فلذا ابتدأنا به ثبت الهمزة متحركة ، إلا أنهم أسقطوا الهمزة

للتخفيف ، ثم أُنْقِيت حركتها على الميم لتدل حركتها على أنه في حكم البقاء بسبب كون هذه اللمعة مبتدأ بها .

فان قيل : إن كان التقديم فصل إحدى الكلمتين عن الأخرى امتنع إسقاط الهمزة ، وإن كان التقديم هو الوصل امتنع إلغاء الهمزة مع حركتها ، وإذا امتنع بغيرها امتنعت حركتها ، وامتنع إلغاء حركتها على الميم .

فجاء : لم لا يجوز أن يكون ساقطاً بصورته مالياً بمعنى فأُقيمت حركتها لتدل على بقاءها في المعنى هذا ثم تقرير قول القراء

في القول الثاني في قول سيبويه ، وهو أن السبب في حركة الميم انقفاء الساكنين ، وهذا القول رده كثير من الناس ، وفيه دقة ولطف ، والكلام في تلخيصه طويل .

وأي قول : فيه بحثان ( أحدهما ) سبب أصل الحركة ( والثاني ) كون تلك الحركة فتحة

في أما البحث الأول في فهو بآء على مقدمته :

في المقدمة الأولى في أن الساكنين إذا اجتمعا فإن كان السابق منهما حرفاً من حروف المد واللين لم يجب التحريك ، لأنه يسهل اللفظ بمثل هذين الساكنين ، كقولك : هذا إبراهيم وإسحاق ويعقوب مرفوعة الأماحر ، أما إذا لم يكن كذلك وجب التحريك لأنه لا يسهل اللفظ مثل هذين ، لأنه لا يمكن اللفظ إلا بالخرقة .

في المقدمة الثانية في مذهب سيبويه أن حرف التعريف هي اللام وهي ساكنة ، والساكن لا يمكن الابتداء به فقدموا عليها همزة الوصل وحركوها ليتوصلوا به إلى اللفظ باللام ، وعلى هذا إن وجبوا أصل اللام التعريف حرفاً آخر فإن كان متحركاً توصلوا به إلى اللفظ بهذه اللام الساكنة وإن كان ساكناً حركوه وتوصلوا به إلى اللفظ بهذه اللام ، وعلى هذا التقديم يحصل الاستغناء عن همزة الوصل لأن الحاجة إليها أن يتوصل بحركتها إلى اللفظ باللام ، فإذا حصل حرف آخر توصلوا بحركته إلى اللفظ بهذه اللام ، فحذف هذه الهمزة صورة ومعنى ، حقيقته وحكمها ، وإذا كان كذلك امتنع أن يقال : أُنْقِيت حركتها على الميم لتدل تلك الحركة على كونها بائية حكماً ، لأن هذا إما يصحز إليه حيث يتعلق بوجوده بحكم من الأحكام ، أو أثر من الآثار ، لكننا بآء أنه ليس الأمر كذلك فعلمنا أن تلك الهمزة سقطت بذاتها وإثاراتها سقوطاً كلياً ، وهذا يظلل قول القراء .

﴿ السورة الثالثة ﴾ أسماء هذه الخراف مرفوعة الأواخر ، ووجدت منقوشة على

إد عرفت هذه المقدمات فنقول : الميم من موسى ( عليه السلام ) انصرف من قولك ( الله ) سكن ، وقد احتضمت فوج ، فحوت الميم ، ونرم منقوشة الصغيرة بالكلية صورة ومعنى ، وضح بهذا اليك قول سيبويه ، ويطن قول النجاشي .

﴿ أما البحث الثاني ﴾ فلفظ أن يقول السالك إذا حرك حركتي الكسر ، فم احتوى الفتح ههنا ، قول الزجاج في الحواشي عنه . الكسر ههنا لا يليق ، لأن الميم من قولنا ( أقم ) مسبوقة بآلية فهو جعلت الميم مكسورة لاحتضمت الكسرة مع الياء ، وذلك لتقبل ، فتركبت الكسرة واحتوت الفتح ، وطمس أبو علي الفارسي في كلام الرجح ، وقال : يتنفس فوه بنون . خير ، فاد الراء مكسورة مع أنها مسبوقة بآلية ، وهذا الطمس عذري ضعيف . لأن الكسرة حركه فيها بعض القتل وآلية . فإذا احتضمت عظم النفل ، لم يحصل الانتشار مع إلى انطق بالآلف في قولك : الله وهو في غاية الخفة . قصير المسار متقدما من أثقل حركات إلى أخف الحركات ، والانتقال من نفسه إلى الضد دفعة واحدة صعب على اللسان ، أما إذا جعلت الميم معتدلة ، انفلتت السك من فتحة الميم إلى الآلف في قولك ( الله ) فكان التنقل به سهلا . فهذه رجة تقرير قول سيبويه والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ في سب نزول أول هذه السورة قولان :

﴿ القول الأول ﴾ وهو قول قتادة بن سليمان . أنه نزل هذه السورة في اليهود ، وقد ذكرناه في تفسير ( الله ذلك الكتاب )

﴿ والقول الثاني ﴾ من ابتداء السورة إلى أية المذهب في الصناري ، وهو قول محمد بن اسحق قال : قدم على رسول الله ﷺ وفد مجترأ من بني بكر فيهم أربعة عشر رجلا من أشراهم ، وثلاثة منهم كانوا أكبر القوم ، أحدهم أمية بن خلف ، واسمه عبد المسيح ، والثاني مشيرهم وفؤادهم ، وكانوا يقولون له : السيد ، واسمه الأبهيم ، والثالث حرمهم وأسفهم وصاحب مدبرهم ، يقال له أمية بن خلف من عذبة أحد بني بكر من وائل ، ومولاه الروم كانوا شرفوه ومولوه وأكرموا به بأههم عنه من علمه واستعداد في دينه ، فلما قدموا من حركت وكتب أبو حارثة بقلته ، وكان في حبه أخيه كرز بن علفضة ، هذا نعله أبي حارثة شير إذ عثرت ، فلما كرز أخوه : نفسي الأبعد يريد رسول الله ﷺ ، فقال أبو حارثة : يا بني ثعبت منك ، فقال : ولم يا بني ؟ فقال : إنه والله ليس الذي كان متصرفه . فقال له أخوه كرز : يا بني جئت معك من أنت تعلم هذا ، قال : لأن هؤلاء ظفرك أعطوا أموالا كثيرة وكرموا ، ولو أنا محمد

﴿ لا تأخذوا منا كل هذه الأشياء ، فوقع ذلك في قلب أخيه كروز ، وكان يضمروا إلى أن أسلم فكان يحدث بذلك ، ثم تكلم أولئك الثلاثة : الأمير ، والسيد والخبر ، مع رسول الله ﷺ على اختلاف من أدبانهم ، فتارة يقولون عيسى هو الله ، وتارة يقولون : هو ابن الله ، وتارة يقولون : ثالث ثلاثة ، ويحتجون لقولهم : هو الله ، بأنه كان يحيى الموتى ، ويرى الأكمه والأبرص ، ويرى الأسقام ويخبر بالغيوب ، ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيطير ، ويحتجون في قولهم : إنه ولد الله بأنه لم يكن له أب يعلم ، ويحتجون على ثالث ثلاثة بقوله الله تعالى : فعلمنا وجعلنا ، ولو كان وحداً لقال فعلت فقال لهم رسول الله ﷺ : أسلموا ، فقبلوا : قد أسلمنا ، فقال ﷺ كذبتم كيف يصح إسلامكم وأنتم تثبتون أنه ولدأ ، وتعبدون المصلب ، وتأكلون الخنزير ، قالوا : فمن أبوه ؟ فسكت رسول الله ﷺ ، فنزل الله تعالى في ذلك أول سورة آل عمران إلى سطح وثمانين آية منها .

ثم أخذ رسول الله ﷺ يناظر معهم ، فقال : أستم تعلمون أن الله حي لا يموت وأن عيسى يأتي عليه القاء ؟ قالوا : بلى ، قال أستم تعلمون أنه لا يكون ولد إلا ويشبه أباه ؟ فقلوا بلى ، قال : أستم تعلمون أن ربنا قسم على كل شيء يكلؤه ويحفظه ويرقه ، فهل يملك عيسى شيئاً من ذلك ؟ قلوا : لا ، قال أستم تعلمون أن الله لا يخفي عليه شيء في الأرض ولا في السماء ، فهل يعلم عيسى شيئاً من ذلك إلا ما علم ؟ قالوا : لا ، قال فإن ربنا صور عيسى في الرحم كيف شاء ، فهل تعلمون أن ربنا لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب ولا يحدث الحدث وتعلمون أن عيسى حملته امرأة كحمل المرأة ووضعته كما تضع المرأة ، ثم كان يطعم الطعام ويشرب الشراب ، ويحدث الحدث قالوا : بلى فقال ﷺ : فكيف يكون كما زعمتم ؟ فعرفوا ثم أبوا إلا جحوداً ، ثم قالوا : يا محمد ألسنت تزعم أنه كلمة الله وروح منه ؟ قال : بلى ، قالوا : حسبنا فنزل الله تعالى ( فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشبه ) الآية .

ثم إن الله تعالى أمر محمد ﷺ بما لعنتهم إذ ردوا عليه ذلك ، فدعاهم رسول الله إلى الملاعة ، فقالوا : يا أبا القاسم دعنا ننظر في أمرنا ، ثم نأتيك بما تريد أن تفعل ، فانصرفوا ثم قال بعض أولئك الثلاثة لبعض : ما ترى ؟ فقال : والله يا معشر النصارى لقد عرفتم أن محمد أنبي مرسل ، ولقد جاءكم بالفصل من خير صاحبكم ، ولقد علمتم ما لا عن قوم نبأ قط إلا وفي كبرهم وخصيرهم ، وأنه الاستصمان منكم إن علمتم ، وأقمتم فد أبيتم ( إلا دينكم والاطمعة على ما أنتم عليه . فودعوا الرجل وانصرفوا إلى بلادكم فأتوا رسول الله ﷺ فقالوا : يا أما القاسم قد رأينا أن لا نلاصقك وأن نتركك على دينك ، ونرجع نحن على ديننا ، فأبعت رجلاً من أصحابك معنا يحكم بيننا في أشياء قد اختلفت فيها من أموالنا ، فأتاكم عندنا رضا ،

فقال عليه السلام : اتوبني العتية أبعت معكم أحكم القوي الأملين وكان عمر يشول ما أحببت الإمارة فطرد إلا يومدرجاء أن أكون صاحبها ، فلما صلب مع رسول الله ﷺ لظهور سنة ثم نظر عن يمينه وعن يساره ، وجعلت أنصاره له ثماني ، فلم ير له يردد بصره حتى رأى ابن عبيدة بن الجراح ، فذعاه فقال : أخرج معيهم وأفض بهم بالخيل فم احتلوا فيه ، قال عمر : فذهب بها أبو عبيدة .

وعلم أن هذه الرواية دالة على أن المناظرة في تقرير الدين وإزالة التسميات حرفة الأسماء عليهم الصلاة والسلام ، وأن مذهب الخشوية في إنكار البحث والنظر باطل قطعاً ، والله اعلم .

❖ المسألة الثالثة ❖ يعلم أن مطلع هذه الصورة له نظم لطيف عجيب ، وذلك لأن أولئك الصناديق الذين نازعوا رسول الله ﷺ كآفته قبل الحجة : إما أن تنازعه في معرفة الإله ، أو في النبوة ، فإن كان النزاع في معرفة الإله وهو أنكم تشبون له ولداً وأن محمداً لا يثبت له ولداً فالحق معه باللائحة لعقبة القطعية ، فإنه قد ثبت بالبرهان أنه حي قيوم ، ولحي القيوم يستحيل عدلاً أن يكون له ولد وإن كان الشروع في النبوة ، فهذا أيضاً باطل ، لأن بالنظرين الذي عرفتم أن الله تعالى أرسل للتوراة والإنجيل علي موسى وعيسى فهو بعينه فأن في محمد ﷺ ، وما شاك إلا بالنعجزة وهو حاصل هذا ، فكيف يمكن منازعته في صحة النبوة . فهذا هو وجه النظم وهو مضبوط حسن شأناً فسطر ههنا إلى سحر .

❖ البحث الأول ❖ ما يتعلق بالالهييات فنقول : إنه تعالى حي قيوم ، وكل من كثر حياً قيوماً شيع أن يكون له ولد ، وإما قلنا : إنه حي قيوم ، لأنه واجب الوجود لذاته ، وكل ما سواه فأنه يمكن لمراته محدث حصل تكوينه وتخليقه وإيجاد على ما بينا كل ذلك في تفسيره وله تعالى : لا إله إلا هو أخي القيوم ، وإذا كان لكل محدث خلقاً امتنع كون شيء منها ولداً له وإلّا ، كما قال ( إن كل من في السموات والأرض إلا أنت الرحمن عبداً ) وأيضاً ثبت أن الإله يجب أن يكون حياً قيوماً ، وثبت أن عيسى ما كان حياً قيوماً لأنه ولد ، وكان يأكل ويشرب ويحدث ، والصناديق رجعوا أنه قيل وما قدر على دفع الفتن عن نفسه ، فثبت أنه ما كان حياً قيوماً ، وذلك يقتضي القطع وخزم بأنه ما كان إلهاً ، وهذه الكلمة وهي قوله ( أخي القيوم ) جامعة لجميع أسوء الدلائل على بطلان قول المتصاري في الثلاث .

❖ وأما البحث الثاني ❖ وهو ما يتعلق بالسورة . فقد ذكره الله تعالى ههنا في غاية الخس نهاية الجودة ، وذلك لأنه كان ( نزل عليك الكتاب بالحق ) وهذا يجري مجرى الدعوى . ثم



## ﴿ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾

إنه تعالى أقام الدلالة على صحة هذه الدعوى ، فقال : واحتسبنا أيها اليهود والنصارى على أنه تعالى أنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس ، فأنما عرفتم أن التوراة والإنجيل كتابان إلهيان ، لأنه تعالى قرن بالتوراة المعجزة الدالة على الفرق بين قول الحق وقول المبطل والمعجز لما حصل به الفرق بين المعصوي الصادق والدعوي الكاذب كان فرقاً لا محالة ، ثم أنه الفرقان الذي هو المعجز كما حصل في كون التوراة والإنجيل نازلين من عند الله ، فكذلك حصل في كون القرآن نازلاً من عند الله وإذا كان الطريق مشتركاً ، فأنما أن يكون الواجب تكذيب الكل على ما هو قول البراهمة ، أو تصديق الكل على ما هو قول المسلمين ، وأما قبول البعض ورد البعض فذلك جهل وتقليد ، ثم إنه تعالى لما ذكر ما هو العمدة في مرفة الإله على ما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام ، وما هو العمدة في إثبات نبوة محمد ﷺ لم يبين بعد ذلك عذر لمن يمارعه في دينه فلا جرم أرفده بالتهديد والتوبيخ فقال ( إن الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام ) فقد ظهر أنه لا يمكن أن يكون كلام أقرب إلى الضيق ، وإلى حسن الترتيب ووجوده التأليف ، من هذا الكلام ، والحمد لله على ما هدى هذا المسكر إلى ، وله الشكر على نعمة التي لا حد لها ولا حصر .

وما لمخصنا ما هو المقصود الكلي من الكلام فلنرجع إلى تفسير كل واحد من الألفاظ .  
أما قوله ( الله لا إله إلا هو ) فهو رد على النصارى لأنهم كانوا يقولون بعبادة عيسى عليه السلام فيبين الله تعالى أن أحداً لا يستحق العبادة سواه .

ثم أتبع ذلك بما يجري مجرى الدلالة عليه فقال ( الحي القيوم ) فأما الحي فهو الفعل المبرك وأما القيوم فهو القائم بدنه ، والقائم بتدبير الخلق والمصالح لما يحتاجون إليه في معاشهم ، من الليل والنهار ، والحرب والبرد ، والرياح والأمطار ، والنعم التي لا يفتر عليها سواه ، ولا يحصيها غيره ، كما قال تعالى ( وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ) وفرأ عمر رضي الله عنه ( الحي القيوم ) قال فتادة ، الحي الذي لا يموت ، والقيوم القائم على خلقه بأعمالهم ، وأجالهم ، ورزاقهم ، وعن سعيد بن جبير : الحي قبل كل حي ، والقيوم الذي لا تدله وقد ذكرنا في سورة البقرة أن قولنا : الحي القيوم محيط بجميع الصفات المعتبرة في الإلهية ، ولما ثبت أن المعبود يجب أن يكون حياً فيوماً وذاتاً أبدية والحس على أن عيسى عليه السلام ما كان حياً فيوماً ، وكيف وهم يقولون بأنه قتل وأظهر اجزع من الموت ، غلبنا قطعاً أن عيسى ما كان حقاً ، ولا ولد لآلئ تعالى وتقدس عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

وأما قوله تعالى ﴿ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾

فنعلم أن الكتاب ههنا هو القرآن ، وقد ذكرنا في أول سورة البقرة الشكافه ، وبما خص القرآن بالتميز ، وللتوراة والإنجيل بالانزال . لأن التبريل للتكثير ، والله تعالى نزل القرآن نجماً نجماً ، فكان معنى التكثير حاصله فيه ، وأما التوراة والإنجيل فانه تعالى أنزلهما دفعة واحدة ، فلهذا خصهما بالانزال ، ونقائل أن يقول : هذا بشكل بقوله تعالى ( اخذ الله الذي أنزل على عبده الكتاب ) وبقوله ( وبالحق أنزلناه وبالحق نزل ) .

واعلم أنه تعالى وصف القرآن المنزل بوصفين :

﴿ والرصف الأول ﴾ قوله ( بالحق ) قال أبو مسلم : إنه يحتمل وجهاً ( أحدها ) أنه صدق فيما تضمنه من الأخبار عن الأمم السالفة ( وثانيها ) أن ما فيه من الوعد والتوعيد يحمل المكلف على ملازمة الطريق الحق في العقائد والأعمال ، ويمنعه عن سلوك الطريق الباطل ( وثالثها ) أنه حق بمعنى أنه قول قسلي ، وليس بالهزل ( ورابعها ) قال الأصم : المعنى أنه تعالى أنزله بالحق الذي يجب له على خلقه من العبودية ، وشكر النعمة . وإظهار الخصيعة ، وما يجب لبعضهم على بعض من العدل والإنصاف في المعاملات ( وخامسها ) أنزله بالحق لا بالمعاني القاسية المتناقضة ، كما قال ( أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً ) وقال ( ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ) .

﴿ والرصف الثاني ﴾ لهذا الكتاب قوله ( مصدقاً لما بين يديه ) والمعنى أنه مصدق لكتب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، ولما أخبروا به عن الله عز وجل ، ثم في الآية وجهان ( الأول ) أنه تعالى دل بذلك على صحة القرآن ، لأنه لو كان من عند غير الله لم يكن موافقاً لمنازل الكتب ، لأنه كان أمياً لم يخلط بأحد من العلماء ، ولا تلمذ لأحد . ولاخراً على أحد شيئاً ، والمفترى إذا كان هكذا امتنع أن يسلم عن الكذب والتحريف ، فلما لم يكن كذلك ثبت أنه إنما عرف هذه القصص بروحي الله تعالى ( الثاني ) قال أبو مسلم : المراد منه أنه تعالى لم يبعث نبياً قط إلا ملئناه إلى توحيد به ، والإيمان به ، وترجيح عما لا يليق به . والأمر بالعدل والإحسان ، وبالشرائع التي هي صلاح كل زمان ، فالقرآن مصدق لتلك الكتب في كل ذلك ، وفي الآية سؤالات .

﴿ السؤال الأول ﴾ كيف سمى ما مضى بأنه بين يديه .

( وال جواب ) أن تلك الأخبار لغاية ظهورها سماها بهذا الاسم .

﴿ السؤال الثاني ﴾ كيف يكون مصدقاً لما تقدمه من الكتب ، مع أن القرآن ناسخ لاكثر تلك الأحكام ؟ .

## وَأَمْرُ النُّورَةِ وَالْإِنْجِيلِ ﴿٣٥﴾

( والحروب ) إذا كانت المكتبة بمشقة بالقرآن وبالمسؤول ، ودالة على أن أحكامها نشت إلى حين بعثه ، وأنه تصير منسوخة عند رسول القرآن ، كانت مواظفة للقرآن فكان القرآن مصدقاً لها ، وأما فيما عدا الأحكام فلا شبهة في أن القرآن مصدق لها ، لأن دلائل لمسات الألهة لا تختص في ذلك ، فهو مصدق لها في الأخبار الواردة في النوراة والإنجيل .

ثم قال الله تعالى ﴿ وأمرنا النوراة والإنجيل ﴾ وفيه مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال صاحب الكشف : النوراة والإنجيل اسمان عجيبان ، والاشتغال بالشفقة غير مقيد ، وفرأ أخس ( والإنجيل ) بفتح الغيمزة ، وهو دليل على العجوبة ، لأن أعجل فتح الغيمزة معدوم في نوزل العرب ، وإنما أن هذا القول هو آخر الذي لا محيد عنه ، ومع ذلك فنظل كلام الأدباء فيه .

أما لفظة ( النوراة ) ففيه أبحاث ثلاثة :

﴿ البحث الأول ﴾ في اشتقاقه ، قال الفراء : ( النوراة ) بمعنى الضياء والنور ، من قول العرب وري الزنديري إذا قدح وظهرت الشمس ، قال الله تعالى ( فاستقرت الشمس ) ويقولون : وريت بك زنادي ، ومعناه : ظهر بك أخبر لي . فالنوراة سميت بهذا الاسم لظهور الحق بها ، ويدل على هذا المعنى قوله تعالى ( ونفذ آياتنا موسى وهرون بالبراهات وضياء ) .

﴿ البحث الثاني ﴾ لهم في وزنه ثلاثة أقوال :

﴿ القول الأول ﴾ قال الفراء : أصل ( النوراة ) نورية تفعله بفتح ناء ، ويسكون النواو ، وفتح الناء والياء ، ( لأن أنه صاروا ليه ألغوا لتحركها والفتحة ما قبلها )

﴿ القول الثاني ﴾ قال الفراء : ويجوز أن تكون لفظة على وزن تورية وتورية . فيكون أصلها تورية . إلا أن الر ، نقلت من الكسر إلى الفتح على لغة طيء ، فأنهم يقولون في جاريه : جنارة ، وفي داصية : حاصدة ، قال الشاعر :

فم الدنيا بياقة خمي وما حي على الدنيا بماحي بلقي

﴿ القول الثالث ﴾ وهو قول الخليل والبصريين : إن أصلها : تورية ، فوملة ، ثم

قلت : لو الأول ثاء ، وهذا القلب كثير في كلامهم ، نحو : ثباء ، وثرات ، وجمعة ، ونكلان ، ثم نسب إليها : أفعال تحريكها واقتباع ما قبلها ، فصارت ( ثوراة ) وكنت ثالياً على أصل الكلمة ، ثم صعدوا في قول الفرزدق : أمة الأول فقالوا : هذا البناء ناقص ، ولم يوصلوا فكثير : نحو : صومعة ، وجوصلة ، ودوسرة والخمير على الأكثر أولى ، وأما الثاني فلأنه لا يشبه إلا محمل المقتضى على لغة صبي ، والقد كان ما نزل بها الله .

في البحث الثالث في في التوراة ثم مثان : الأمانة والصدق ، فمن فهم فلان لواء حرف جمع الأمانة فافهم من التكوير ، والله أعلم .

وأما الأحيل ففيه قول ( الأول ) قال الزجاج : إنه اسم من السجل ، وهو الأصل ، يقال : لحن لغة فاجيله ، أي وأدبه ، ومعنى ذلك انكتاب بهذا الاسم ، لأن الأصل المخرج إليه في ذلك الدين ( والثاني ) قال قوم : الأحيل مأخوذ من قول العرب : حنفت الشيء إذا استجرحته ، وأظهرته ، ويشتق لفظه الذي يخرج من البشر : نجل ، وبذلك : إذا استجحل الشاهد ، إذا خرج الله من السر فسمى الأحيل التحيلاً لأنه تعالى أظهر الحق بواسطته ( والثالث ) قال أبو عمرو والسياني : الشاعر شذوع : حسم ذلك الكتاب بالأحيل لأن القدماء عرفوه ( ورابع ) أنه من التحل الذي هو سعة القلب ، ومنه صفة تحلوا ، سمي بذلك لأنه سعة ونور وضيء ، أخرجه هم .

وأقول : أمر هؤلاء الأدباء عجيب كأنهم أوجب في كل خطأ أن يكون مأخوذاً من شيء آخر ، ولو كان كذلك لزم إما التسليل وإما الدور ، وهذا كان باطلاً ، وحب الاعتراف بأنه لا بد من لهاضم موصوعة وضماً أو فاعلى بمعنى سائر الألفاظ مشتقة منها ، وإذا كان الأمر كذلك فلم لا يجوز في هذا النقط الذي جعلوه منتظماً ذلك الآخر أن يكون الأصل هو هذا ، والفرع هو ذلك الآخر ( ومن الذي أخرجه أنه هذا فرع ، وذلك أصل ، وإنما كان هذا الذي يجعلونه فرعاً ومشتقاً في سائر النسخة ، وذلك الذي يجعلونه أصلاً في غاية الخطأ ، وأيضاً فلو كانت التوراة إذا سميت توراة فظهرها ، والأحيل إنما سمي إتحياً لأنه أصل واجب في كل ما يظهر أن يسمى بالتوراة فوجب تسمية كل الحوادث بالتوراة ، ووجب في كل ما كان أصلاً أن يسمي ، أخرجه سمي بالأحيل ، والظن أصل الكور ، فوجب أن يكون الظن يحللاً والمذهب أصل المختص والفرع أصل المبوب فوجب تسمية هذا الأنبياء بالأحجيل ، ومعوم أنه ليس كذلك ، ثم أنهم عند إيراد هذا الأثر لم يأتوا عليه إلا بما إذا لم يتسكروا بالوضع ، وعرفوا : العرب حصصوا هذين الموضعين ، من التمييز على سبيل الوضع ، وإذا كان لا يتم التفصيص في آخر الأمر إلا بالرجوع إلى وضع اللغة ، فلم لا انتهت به في أول الأمر وتخرج أنفسنا من الحوص في هذه

## من قبل هدى للناس وأزّل الفرقان

الانكارات ، وايضا فالتوراة والانجيل هما العجيبان ( أحدهما ) بالعبرية والأخر باليونانية ، فكيف يليق بالعاقل أن يشتغل بتفسيره على أصول لغة العرب . فظهر أن الأولى بالعاقل أن لا يلتفت إلى هذه المناجاة والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿ من قبل هدى للناس ﴾

فأعلم أنه تعالى يراد أنه أنزل التوراة والإنجيل فس أن أنزل القرآن ، ثم بين أنه إنما أنزل هدى للناس ، قال النكعي . هذه الآية دالة على بطلان قول من يزعم أن القرآن نهي على الكافرين وليس هدى لهم ، ويدل على معنى قوله ( وهو عليهم عيسى ) أن عند نزوله اختاروا العصى على وجه المجاز ، كقول نوح عليه السلام ( فله يزدحم دعائي لإلحاراً ) ما فرأى عنده .

واعلم أن قوله ( هدى للناس ) فيه احتمالان ( الأول ) أن يكون ذلك عائداً إلى التوراة والإنجيل فقط ، وعلى هذا التقدير يكون قد وصف انفسهم بأنه حق ، ووصف للتوراة والإنجيل بأنها هدى والوصفان متساويان .

فإن قيل : به وصف القرآن في أول سورة البقرة بأنه هدى للمتقين . فإنه لم يصفه هدى

به ٩

قلت : فيه نعيقة وذلك لأننا ذكرنا في سورة البقرة به إنما قال ( هدى للمتقين ) لأنه هدى المستمعين به ، فصار من الوجه هدى فم لا يعبرهم ، أما هداً فافانطية كانت مع النصارى ، وه لا يستمدون بالقرآن فلا حرم لم يقل هداً في القرآن أنه هدى ير قال : إنه حق في نفسه سواء قبلوه أو لم يقبلوه . وأما التوراة والإنجيل فهم يعتقدون في صحتهما ويدعون بأنهما تنزل في ديننا عليهم فلا جرم وصفهما هداً تعالى لأجل هذا التأويل بأنها هدى ، فهذا ما عظم ما بين الله أعلم .

﴿ القول الثاني ﴾ وهو قول الأكثرين . أنه تعالى وصف الكتب الثلاثة بأنها هدى .

فهذا الوصف عائداً إلى كل ما تقدم وغير مخصوص بالتوراة والإنجيل والله أعلم بمراذه .

ثم قال ﴿ وأزّل الفرقان ﴾

ولجمهور المفسرين فيه أقوال ( الأول ) أن المراد هو الزبور ، كما قال ( وأتينا داود زبوراً ) ( والثاني ) أن المراد هو القرآن ، وإنما أعاده تعظيماً لشأنه ومدحاً بكونه فارقاً بين الحق والباطل أو يقال : إنه تعالى أعاد ذكره ليبين أنه أنزله بعد التوراة والإنجيل ليجمعه فرقاً بين ما احتلف فيه اليهود والنصارى من الحق والباطل ، وعلى هذا التقدير فلا تكرار .

﴿ والقول الثالث ﴾ وهو قول الأكثرين : أن المراد أنه تعالى كما جعل الكتب الثلاثة هدى ودلالة . فقد جعلها فارقة بين الحلال والحرام وسائر الشرائع ، فصلى هذا الكلام دالاً على أن الله تعالى بين هذه الكتب ما يلزم عقلاً وسمعاً ، هذا جملة ما قاله أهل التفسير في هذه الآية وهي عندي مشككة أما حمله على الزبور فهو بعيد ، لأن الزبور ليس فيه شيء من الشرائع والأحكام ، بل ليس فيه إلا المواضع ، ووصف التوراة والإنجيل مع اشتغالها على الدلائل ، وبيان الأحكام بالفرقان أولى من وصف الزبور بذلك ، وأما القول الثاني : وهو حمله على القرآن فبعد من حيث إن قوله ( وأنزل الفرقان ) عطف على ما قبله ، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه والقرآن مذكور قبل هذا فهذا يقتضي أن يكون هذا الفرقان مغايراً للقرآن . وهذا الوجه يظهر ضعف القول الثالث ، لأن كون هذه الكتب فارقة بين الحق والباطل صفة لهذه الكتب وعطف الصفة على الموصوف وإن كان قد ورد في بعض الأشعار النادرة إلا أنه ضعيف بعيد عن وجه الفصاحة اللائقة بكلام الله تعالى ، والمختار عندي في تفسير هذه الآية وجه رابع ، وهو أن المراد من هذا الفرقان المعجزات التي قرنها الله تعالى بأنزال هذه الكتب ، وذلك لأنهم لما أتوا بهذه الكتب ولادعوا أنها كتب نازلة عليهم من عند الله تعالى انفردوا في إثبات هذه الدعوى إلى دليل حتى يحصل الفرق بين دعواهم وبين دعوى الكذابين ، فلما أظهر الله تعالى على وفقر دعواهم تلك المعجزات حصلت المفارقة بين دعوى الصادق وبين دعوى الكاذب ، فالمعجزة هي الفرقان ، فلما ذكر الله تعالى أنه أنزل الكتاب بالحق ، وأنه أنزل التوراة والإنجيل من قبل ذلك ، بين أنه تعالى أنزل معها ما هو الفرقان الحق ، وهو المعجزة الظاهر الذي يدل على صحتها ، وبغير الفرقى بينها وبين سائر الكتب المختلفة ، فهذا هو ما عندي في تفسير هذه الآية ، وهب أن أحداً من المفسرين ما ذكره إلا أن حل كلام الله تعالى عليه يفيد قوة المعنى ، وجزالة اللفظ ، واستقامة الترتيب والنظم ، والوجوه التي ذكرها سابق كل ذلك ، فكان ما ذكرناه أولى والله أعلم بهراده .

واعلم أنه سبحانه وتعالى كما قرر في هذه الألفاظ القليلة جميع ما يتعلق بمعرفة الآله ، وجميع ما يتعلق بتقرير النبوة أتبع ذلك بالوعيد زجراً للمعرضين عن هذه الدلائل الباهرة فقال :

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ ﴿١٧٥﴾ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴿١٧٦﴾ هُوَ الَّذِي يَصُورُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ ۚ لَآ إِلَهَ إِلَّا هُوَ تَعَزَّزَ الْحَكِيمُ ﴿١٧٧﴾

﴿ إن الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام ﴾ .

واعلم أن بعض المفسرين خصص ذلك بالعصاري ، فخصر اللفظ العام على سبب نزوله ، والمحققون من المفسرين قالوا : خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ، فهو يتناول كل من أعرض عن دلائل الله تعالى .

ثم قال ( والله عزير ذو انتقام ) .

والعزير العال الذي لا يعلى ، والانتقام العقوبة ، بفك انتقم منه انتقاماً أي عاقبه ، وقال ثالث بذل لم أوض عنه حتى نقصت منه وانقصت إذا كافاه عقوبة بما صنع ، والعزير إشارة إلى القدرة الشامة على العقاب ، وذو الانتقام إشارة إلى كونه فاعلاً للعقاب ، فالأول صفة الذات ، والثاني صفة الفعل ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء لا إله إلا هو العزيز الحكيم ﴾ : علم أن هذا الكلام يحمل وجهين :

﴿ الاحتمال الأول ﴾ أنه تعالى لما ذكر أنه قيوم ، والقيوم هو القائم بمصالح مصالح الخلق ومعيائهم ، وكونه كذلك لا يتم إلا تجميع أسرار ( أحدها ) أن يكون علماً بحاجاتهم على جميع وجوه الكمية والكيفية ( والثاني ) أن يكون بحيث متى علم حاجاتهم قدر على دفعها . والاول لا يتم إلا إذا كان علماً بجميع المعلومات ، والثاني لا يتم إلا إذا كان قادراً على جميع الممكنات ، فلهذا لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ( إشارة إلى كمال علمه المتعلق بجميع المعلومات ، فحينئذ يكون علماً لا حالة مصادر الحجات ومراتب الضرورات ، لا يشغله سؤال عن سؤال ، ولا يشتبه الأمر عليه بسبب كثرة أسئلة السائلين ثم قوله ( هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء ) إشارة إلى كونه تعالى قادراً على جميع الممكنات ، وحينئذ يكون قادراً على تحصيل مصالح جميع المخلوق ومعيهم ، وعند حصول هذين الأمرين يظهر كونه قائماً بالفسطيرماً بجميع الممكنات والكائنات ، ثم فيه

لطيفة أخرى ، وهي أن قوله ( إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ) كما ذكرناه إشارة إلى كمال علمه سبحانه ، والطريق إلى إثبات كونه تعالى علماً لا يجوز أن يكون هو السمع ، لأن معرفة صحة السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى علماً بجميع المعلومات ، بل الطريق إليه ليس إلا الدليل العقلي ، وذلك هو أن نقول : إن أعمال الله تعالى عجيبة متينة ، والعمل المحكم المتنزل يدل على كون قاعله علماً ، فلما كان دليل كونه تعالى علماً هو ما ذكرناه ، فحجب ادعى كونه علماً بكل المعلومات بقوله ( إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ) أتبعه بالدليل العقلي الدال على ذلك ، وهو أنه هو الذي صور في ظلمات الأرحام هذه البنية العجيبة ، والتركيب الغريب ، وركبه من أعضاء مختلفة في الشكل والطبع والصفة ، فبعضها عظام ، وبعضها غضاريف ، وبعضها شرايين ، وبعضها أوردة ، وبعضها عضلات ، ثم إنه ضم بعضها إلى بعض على التركيب الأحسن ، وإتقانيف الأكمل ، وذلك يدل على كمال قدرته حيث قدر أن يخلق من قطرة من النطفة هذه الأعضاء المختلفة في الطباع والشكل واللون ، ويدل على كونه علماً من حيث إن الفعل المحكم لا يصدر إلا عن العليم ،

فكان قوله ( هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء ) دالاً على كونه قادراً على كل الممكنات ، ودالاً على صحة ما تقدم من قوله ( إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ) وإذا ثبت أنه تعالى عالم بجميع المعلومات ، وقادر على كل الممكنات ، ثبت أنه قدير بالمحدثات والممكنات ، فظهر أن هذا كالتقرير لما ذكره تعالى أولاً من أنه هو الخالق القيوم ، ومن نأمل في هذه اللطائف علم أنه لا يعقل كلام أكثر فائدة ، ولا أحسن ترتيباً ، ولا أكثر تأثيراً في القلوب من هذه الكلمات .

❖ والاحتفال الثاني ❖ أن تنزل هذه الآيات على سبب نزولها ، وذلك لأن التصاري ادعوا إلهية عيسى عليه السلام ، وعملوا في ذلك على نوعين من الشبه ، أحد النوعين مستخرجة من مقدمات مشاهدة ، والنوع الثاني شبه مستخرجة من مقدمات إلزامية .

❖ أما النوع الأول من الشبه ❖ فاعتمادهم في ذلك على أمرين ( أحدهما ) يتعلق بالعلم ( والثاني ) يتعلق بالقدرة .

أما ما يتعلق بالعلم فهو أن عيسى عليه السلام كان يخبر عن العيوب ، وكان يقول لهذا : أنت أكلت في دارك كذا ، ويقول لذلك : إنك صنعت في دارك كذا ، فهذا النوع من شبه التصاري يتعلق بالعلم .

وأما الأمر الثاني من شبههم ، فهو متعلق بالقدرة ، وهو أن عيسى عليه السلام كان



بحسب المؤمن ، ويرى الأكمة والأرص ، ويتق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيكون طيرا باذن الله ، وهذا النوع من شبه التصاري يتميز بالقدر ، وليس للتصاري شبه في المسألة سوى هذين النوعين ، ثم إنه تعالى لما استدل على عطلان قومه في إلهية عيسى وفي التثليث بقوله ( الحى القيوم ) يعني الإله يجب أن يكون حيا قيوما ، وعيسى ما كان حيا قيوما ، لزمه القطع إنه ما كان إلهاً ، فأنقذه هذه الآية ليعرر فيها ما يكون جواباً عن هاتين الشبهتين :

❖ أما الشبهة الأولى ❖ وهي المتعلقة بالتعليم ، وهي فوطهم : إنه أحير عن المعبود فوجب أن يكون إلهاً ، فأجابه الله تعالى عنه بقوله ( إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ) وتقرير الجواب أنه لا يلزم من كونه علماً ببعض الغيبات أن يكون إلهاً لاحتمال أنه إما علم ذلك برحي من الله إليه ، وتعليم الله تعالى له ذلك ، لكن عدم مخاطبته ببعض الغيبات يدل دلالة قاطعة على أنه ليس بربه لأن الإله هو الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء فإن الإله هو الذي يكون خالقاً ، وإخالف لا بد وأن يكون علماً بخوافه ، ومن المعلوم بالضرورة أن عيسى عليه السلام ما كان علماً بجميع المعلومات والمعينات ، فكيف والتصاري يقولون : إنه أظهر اجترع من الموت فلو كان علماً بالغيب كله ، لعلم أن الضوم يريدون أحده وقتله ، وأنه يتأذى بذلك ويتألم : فكان يفر منهم قبل وصولهم إليه ، فلم لم يخش هذا الحبيب ظهر أنه ما كان علماً بجميع المعلومات والغيبات والآله هو الذي لا يخفى عليه شيء من المعلومات . فوجب القطع بأن عيسى عليه السلام ما كان إلهاً حيث أنه لا استدلال بمعرفة بعض الغيب لا يدل على حصول الإلهية ، وأما الجهل ببعض الغيب يدل قطعاً على عدم الإلهية ، فهذا هو الجواب عن النوع الأول من شبهات المتعلقة بالتعليم .

❖ أما النوع الثاني ❖ من الشبه ، وهو الشبهة المتعلقة بالقدر : فأجاب الله تعالى عنها بقوله ( هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء ) والمعنى أن حصول الأحياء والإماتة على وفق قوله في بعض الصور لا يدل على كونه إلهاً ، لاحتمال أن الله تعالى أكرمه بذلك الأحياء إظهاراً لمعجزته وإكراماً له .

أد العجز عن الأحياء والإماتة في بعض الصور يدل على عدم الإلهية ، وذلك لأن الآله هو الذي يكون قادراً على أن يصور في الأرحام من فطرة صغيرة من النطفة هذا التركيب العجيب . والتأليف الغريب ومعلوم أن عيسى عليه السلام ما كان قادراً على الأحياء والإماتة على هذا الوجه وكيف ، ولو قدر على ذلك لآدمت أولئك الذين أحياه على دعم التصاري وفعلوه . فثبت أن حصول الأحياء والإماتة على وفق قوله في بعض الصور لا يدل على قوته إلهاً . أما عدم حصولها على وفق مراده في سائر الصور يدل على أنه ما كان إلهاً ، فظهر عما ذكر

أن هذه الشبهة الثانية أيضاً سافطة .

✽ وأما النوع الثاني من الشبهة ✽ فهي شبه المبينة على مددات الرامية ، وبخاصة يرجع إلى سورتي .

✽ النوع الأول ✽ أن الصاري يقولون : أيها المنفون أنتم توافقون على أنه ما كان له أب من البشر ، فوجب أن يكون أبه فأجاب الله تعالى عنه أيضاً بقوله ( هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء ) لأن هذا التصور لما كان منه فإن شاء صورته من عطفة الأب وإن شاء صورته ابتداء من غير الأب .

✽ والنوع الثاني ✽ أن الصاري قالوا لرسولهم أنت تقول : إن عيسى روح الله وكلمته ، فهذا يبدل عن أنه ابن الله ، فأجاب الله تعالى عنه بأن هذا إنرام لقصي ، والنسب عسمل للمخيفة والمجاز ، فإذا ورد اللفظ بحيث يكون طاهره مخافاً للتلليل العقل كان من باب- المشابهات ، فوجب رده إلى التأويل ، وبذلك هو المراد بقوله ( هو الذي أنزل عليك الكتاب ) . مع أنات عكبات من أم الكتب وأخر متشابهات ( فظهر ما ذكرنا أن قوله ( الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء ) عن أن المسيح ليس بولده ولا ابن له ، وأما قوله ( إن الله لا يخفى عليه شيء ) في الأرض ولا في السماء ( فهو جواب عن الشبهة المتعلقة بالعلم ، وقوله ( هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء ) جواب عن فسكهم منسوبة على الأحياء والإماتة ، وعن فسكهم بأنه ما كان له أب من البشر ، فوجب أن يكون ابتداءً وأما قوله ( هو الذي أنزل عليك الكتاب ) فهو جواب عن فسكهم بما ورد في القرآن أن عيسى روح الله وكلمته ، ومن أحاطه علماً بما ذكرناه ولخصناه عنه أن هذا الكلام على احتضاره أكثر تحصيلاً من كل ما ذكره المتكلمون في هذا الباب ، وأنه ليس في المسألة حجة ولا شبهة ولا سؤال ولا جواب إلا وقد اشتملت هذه الآية عليه ، فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ، وأما كلام من فسده من المفسرين في تفسير هذه الآية . فلم نذكره لأنه لا حاجة إليه فهم أراد ذلك . فطاع الكتاب ، ثم أنه تعالى لما أجاب عن شبههم أعاد كلمة التوحيد زجراً منسباً عن قوم الثالث ، فقال ( لا إله إلا هو العزيز الحكيم ) فالعزيز إشارة إلى كمال التندر والحكيم إشارة إلى كمال العلم . وهو تقرير ما تقدم من أن علم المسيح ببعض الغيوب ، وقدرته على الأحياء والإماتة في بعض القصور لا يخفى في كونه إلهاً فإن الإله لا مد وأد يكون كامل القدرة وهو العزيز ، وكامل لعدم وهو الحكيم . وبقي في الآية أبحاث لطيفة ، أما قوله ( لا يخفى عليه شيء ) في الأرض ولا في السماء ( فلمراد أنه لا يخفى عليه شيء .

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾

فإن قيل : ما الفائدة في قوله ( في الأرض ولا في السماء ) مع أنه لو أطلق كان أبلغ .

فلنا : الغرض بذلك إيفهام العباد كمال علمه ، وفهمهم هذا المعنى عند ذكر السموات والأرض أقوى ، وذلك لأن الحس يرى عظمة السموات والأرض ، فيعين العقل على معرفة عظمة علم الله عز وجل والحس متى أعان العقل على المطلوب كان الفهم أتم والإدراك أكمل ، ولذلك فإن المعاني الدقيقة إذا أريد إيضاحها ذكر لها مثال ، فإن المثال يعين على الفهم .

أما قوله ( هو الذي يصوركم ) قال الواحدي : للتصوير جعل الشيء على صورة ، والصورة هيئة حاصلة للشيء عند إيفاع التأليف بين أجزائه وأصله من صاره بصوره إذا أماله ، فهي صورة لأنها مائلة إلى شكل أبيه ونظام الكلام فيه ذكرناه في قوله تعالى ( فصرهن إليك ) وأما ( الأرحام ) فهي جمع رحم وأصلها من الرحمة ، وذلك لأن الاشتراك في الرحم يوجب الرحمة والمطف ، فلهذا سمي ذلك العضو رحماً والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب ﴾ .

اعلم أن في هذه الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قد ذكرنا في اتصال قوله ( إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ) مما قبله احتمالين ( أحدهما ) أن ذلك كالتصريح لكونه قيوماً ( والثاني ) أن ذلك الجواب عن شبه النصارى ، فلما على الاحتمال الأول فنقول : إنه تعالى أراد أن يبين أنه فيوم وقاسم بمصالح الخلق ومصالح الخلق فسيان : جسيانية وروحانية ، أما الجسيانية فأنشرها تعديل

اللية ، وتسوية مزاج على أحسن الصور ، وإكمال الأشكال ، وهو المراد بقوله ( هو الذي يصوركم في الأرحام ) ، وأما الروحانية فشرعها العلم الذي يصير الروح معه كالمرأة المنحوبة التي غلبت صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله ( هو الذي أنزل عليك الكتاب ) ، وأما على الاحتمال الثاني فقد ذكرنا أن من جهة شبه التصديع عسكهم بما جاء في القرآن من قوله تعالى في صفة على عليه السلام : إنه روح الله وكنته ، فيب الله تعالى بهذه الآية أن انفرد من مثل على محكم وعلى مشابه ، ولتسبك بالمشابهات غير حائز فهذا ما يتعلق بكيفية النظم ، وهو في غاية الحسن والاستقامة .

❖ القصة الثانية ❖ اعلم أن القرآن دل على أنه بكيفية محكم ، ودل على أنه بكيفية مشابه ، ودل على أن يعصب محكم ، وبعضه مشابه .

أما ما دل على أنه بكيفية محكم ، فهو قوله ( الرتل أنزلت عليك الكتاب الحكيم ) ، الرتل أنزلت عليك ( فذكر في هذين اليتين أن جميع محكم ، والمراد من محكم هنا بمعنى كونه كلاماً حقاً فصيح الالفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد كان القرآن أفضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن أحد من إثبات كلام يساوي القرآن في هذين النوصتين ، والعرب صوف في انشاء النظم والعقد الوثيق الذي لا يمكن حله ، محكم ، وهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم

وأما ما دل على أنه بكيفية مشابه ، فهو قوله تعالى ( كتاباً مشابهاً مثني ) ، والمعنى أنه شبه بعضه بعضاً في الحسن ويصدق بعضه بعضاً ، وإله الإشارة بقوله تعالى ( ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ) أي لكان بعضه وارداً على قبض الآخر والنفوذ نسب الكلام في العصاة والرككة .

وأما ما دل على أن بعض محكم وبعضه مشابه ، فهو هذه الآية التي نحن في تفسيرها ، ولا بد لنا من تفسير المحكم والمثابه بحسب أصل اللغة ، ثم من تفسيرهما في عرف الشريعة : أما المحكم فالعرب يقول : حكمت وحكمت وأحكمت بمعنى رددت ، ومنعت ، وحكمت بمعنى الظالم عن الظلم وحكمة الاحكام التي هي تمنع العرس عن الاضطراب ، وفي حديث النبي : حكم النبي كما تحكم ولدك أي امنعه عن الفساد ، وقال جرير : احكموا سفهاءكم ، أي امعومهم ، وبه محكم أي وثيق يمنع من تعرض له ، وسببت الحكمة حكمة لأنها تمنع عما لا ينبغي ، وأما المماثلة فهو أن يكون أحد الشئين مشابهاً للآخر بحيث يعجز لذهن عن التمييز ، قال الله تعالى ( إن السر تشابه عليما ) وقال في وصفه : ( الخ ) ( ونوابه

متشابهاً) أي متفق المنظر مختلف الطعوم ، وقال الله تعالى (تشابهت قلوبهم) ومنه يقال : اشتبه على الأمران إذا لم يفرق بينهما ، ويقال لأصحاب الحارث : أصحاب الشبه ، وقال عليه السلام والخلائق بين الحرام بين وبينهما أمور متشابهات ، وفي رواية أخرى مشبهات .

ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الإنسان عن التمييز بينهما سمي كل ما لا يهتدي الإنسان إليه بالمشبه ، إطلاقاً لاسم السبب على السبب ، ونظيره المشكل سمي بذلك ، لأنه أشكل . أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشابهه ، ثم يقال لكل ما غمض وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكلاً ، ويحتمل أن يقال : إنه الذي لا يعرف أن الحق ثبوته أو عدمه ، وكان الحكم بثبوته مساوياً للحكم بعدمه في العقل والذهن ، ومتشابهة ، وغير متميز أحدهما عن الآخر يميز رجحان ، فلا جرم سمي غير المتعلوم بأنه متشابه ، فهذا تحقيق القول في الحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ، فنقول :

الناس قد أكثروا من الوجوه في تفسير الحكم والمتشابه ، ونحن نذكر الوجه الملخص الذي عليه أكثر المحققين ، ثم نذكر عقبه أقوال الناس فيه فنقول :

اللفظ الذي جعل موضوعاً لمعنى ، فاما أن يكون محتملاً لغير ذلك المعنى ، وإما أن لا يكون . فإذا كان اللفظ موضوعاً لمعنى ولا يكون محتملاً لغيره فهذا هو النص ، وأما إن كان محتملاً لغيره فلا يخلو إما أن يكون احتياله لأحدهما راجعاً على الآخر ، وإما أن لا يكون كذلك بل يكون احتياله لهما على السواء ، فإن كان احتياله لأحدهما راجعاً على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهراً ، وبالنسبة إلى المرجوح مزولاً ، وأما إن كان احتياله لهما على النسوية كان اللفظ بالنسبة إليهما معاً مشتركاً ، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التبعين مجتملاً ، فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه أن اللفظ إما أن يكون نصاً ، أو ظاهراً ، أو مؤولاً ، أو مشتركاً ، أو مجتملاً ، أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح ، إلا أن النص راجع مانع من الغير ، والظاهر راجع غير مانع من الغير ، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالحكم .

وأما المجمل والمؤول فهما مشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة ، وإن لم يكن راجحاً لكنه غير مرجوح ، والمؤول مع أنه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب القليل المنفرد ، بهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه ، لأن عدم الفهم حاصل في القسمين جميعاً وقد بينا أن ذلك يسمى متشابهاً إما لأن الذي لا يعلم يكون انفي فيه مشابهاً للإثبات في الذهن ، وإما لأجل أن الذي يحصل فيه التشابه بصير غير معنوم ، فأطلق لفظ التشابه على ما لا يعلم إطلاقاً لاسم السبب على السبب ، وهذا هو الكلام المنحصر في الحكم والمتشابه ، ثم اعلم أن اللفظ

إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السرية ، فههنا يتوقف الذهن ، مثل : الفراء بالنسبة إلى الخيول والطير ، إنما المشكل بأن يكون اللفظ بأصل وضعه راجعاً في أحد المعنيين ، ومرجوحاً في الآخر ، ثم كان الراجح باطلاً ، والمرجوح حقاً . ومثله من القرآن قوله تعالى ( وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفين فيها فقصوا فيها فتحنا عليها الفول ) فظاهر هذا الكلام أنهم يؤثرون بأن يفسفوا ، وبحكمه قوله تعالى ( إن الله لا يأمر بالفحشاء ) ودأ على الكفار فيما حكى عنهم ( وإذا فصلوا فاحشوا قالوا وجعنا عليها آباءنا والله أمرنا بها ) وكذلك قوله تعالى ( نسوا الله فسيهم ) وظاهر النسيان ما يكون ضداً للعلم ، ومرجوحه الترك والآية المحكمة فيه قوله تعالى ( وما كان ربك نسياً ) وقوله تعالى ( لا يقبل ربي ولا ينسى ) .

واعلم أن هذا موضع عظيم لنقول : إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة ، وأن الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة ، فالعزري يقول قوله ( فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ) محكمة ، وقوله ( وما تسألون إلا أن يشاء الله رب العالمين ) متشابهة والنسي بقلب الأمر في ذلك فلا بد ههنا من قانون يرجع إليه في هذا الباب فنقول : اللفظ إذا كان عتصلاً لمعنيين وكان بالنسبة إلى أحدهما راجعاً ، وبالنسبة إلى الآخر مرجوحاً ، فإن حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح ، فهذا هو المحكم وأما إن حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح ، فهذا هو المتشابه فنقول : صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لا بد فيه من دليل متصل ، وذلك الدليل المتصل إما أن يكون لفظياً وإما أن يكون عقلياً .

﴿ أما القسم الأول ﴾ فنقول : هذا إما يتم إذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض وإذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر أحدهما دعاية لظاهر الآخر أولى من العكس ، اللهم إلا أن يقال : إن أحدهما فاطع في دلالته والآخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان ، أو يقال : كل واحد منهما وإن كان راجحاً إلا أن أحدهما يكون أرجح ، وحينئذ يحصل الرجحان إلا أننا نقول :

أما الأول فباطل ، لأن الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة التة ، لأن كل دليل لفظي فإنه موقوف على نقل اللغات ، ونقل وجوه النحو والتصريف ، وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز ، وعدم التخصص ، وعدم الإحصاء ، وعدم المعارض الثقلي والعقلي ، وكان ذلك مطنون ، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظلوناً ، فثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعاً .

وأما الثاني وهو أن يقال : أحد الدليلين أقوى من الدليل الثاني وإن كان أصل الإحتمال قائماً فبها ممّا ، فهذا صحيح ، ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظي عن ظاهره إلى المعنى المرجوح ظناً ، ومثل هذا لا يجوز التعميل عليه في المسائل الأصوبية ، بل يجوز التعميل عليه في المسائل الفقهية فثبت بما ذكرناه أن صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعي العيني على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال ، وقد علمنا في الجملة أن استبعاد اللفظ في معناه المرجوح حائز عند تعدد حمله على ظاهره ، فعند هذا يتعين التأويل ، فظهر أنه لا سبيل إلى صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح إلا بواسطة إقامة الدلالة المعنوية القطعية على أن معناه الراجح محال عقلاً ثم إذا أقامت هذه الدلالة وعرف المكلف أنه ليس مراد الله تعالى من هذا اللفظ ما أشعر به ظاهره ، فعند هذا لا يحتاج إلى أن يعرف أن ذلك المرجوح الذي هو المراد ماذا لأن السبيل إلى ذلك إما يكون بترجيح مجاز على مجاز وترجيح تأويل على تأويل ، وذلك الترجيح لا يمكن إلا بالدلائل اللفظية والدلائل اللفظية على ما بينا غنية لاسم الدلائل المستعملة في ترجيح مرجوح على مرجوح آخر يكون في غاية الضعف ، وكل هذا لا يفيد إلا الظن الضعيف والتعميل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال فلهذا التحفيق المتين مذهباً أن بعد إقامة الدلائل القطعية على أن حمل اللفظ على الظاهر محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل ، فهذا انتهى ما حصلناه في هذا الباب ، والله ولي الهداية والرشاد .

﴿ نسأله الثالثة ﴾ في حكاية أقوال الناس في المحكم والمشابه ( فالأول ) ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : المحكمات هي الثلاث آيات التي في سورة الأنعام ( قل تعالوا ) إلى آخر الآيات الثلاث ، والمشابهات هي التي تشابهت عن اليهود ، وهي أسماء حروف الهجاء المذكورة في أوائل السور ، وذلك أنهم ولوها على حساب الجمل فطلبوا أن يستخرجوا منها ملّة بقاء هذه الأمة فاختلط الأمر عليهم واشتب ، وأقول : التكاليف الواردة من الله تعالى تنقسم إلى قسمين منها ما لا يجوز أن يتغير بشرع وشرع ، وذلك كالأمر بعبادة الله تعالى ، والاحتراز عن الظلم والكذب والجمل وقتل النفس بغير حق ، ومنها ما يختلف بشرع وشرع كأعداد الصلوات ومقادير الزكوات وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك ، فالقسم الأول هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس ، لأن الآيات الثلاث في سورة الأنعام مشتملة على هذا القسم .

وأما المشابه فهو الذي سميناه بالمجمل ، وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة إليه وإلى غيره على السوية ، فإن دلالة هذه الألفاظ على جميع الموجودات التي تفسر هذه الألفاظ على

السرية لا بدليل متفصل على ما لخصناه في أول سورة البقرة .

﴿ القول الثاني ﴾ وهو أيضاً مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن المحكم هو الناسخ . والتشابه هو المسوخ .

والقول الثالث ﴿ قال الأصم : المحكم هو الذي يكون دليلاً واضحاً لاحتجاج ما أخبر الله تعالى به من إنشاء الخلق في قوله تعالى ( فخلقنا النطفة عصفه ) وقوله ( وجعلنا من الماء كل شيء حي ) وقوله ( وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم ) والتشابه ما يحتاج في معرفته إلى التدبر والتأمل نحو الحكم بأنه تعالى يعثهم بعد أن صاروا قرأً ولولا علموا لصار تشابه عندهم محكماً لأن من قدر على الإنشاء أولاً قدر على الإعادة ثانياً .

واعلم أن كلام الأصم غير ملخص ، فانه إن عني بقوله : المحكم ما يكون دلالة واضحة أن المحكم هو الذي يكون دلالة لفظة على معناه متعينة واضحة ، والتشابه ما لا يكون كذلك ، وهو إما المجمل المتساوي ، أو المؤول المرجوح ، فهذا هو الشيء ذكرناه أولاً . وإن عني به أن المحكم هو الذي يعرف صحة معناه من غير دليل ، فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة العقل ، والتشابه ما يعلم صحته بدليل العقل ، وعلى هذا يصير صحة القرآن متشابهاً ، لأن قوله ( فخلقنا النطفة عصفه ) أمر يحتاج في معرفة صحته إلى الدلائل العقلية ، وإن أهل الطبيعة يصلون : السبب في ذلك الطبع وانفصولة أو تأثيرات الكواكب ، وتركيبات العناصر وامتزاجاتها ، فكما أن ثبتت الحشر والنشر مفسر إلى الدليل ، فكذلك يستلزم هذه الحوادث إلى الله تعالى مقتضى الدليل ، ولعن الأصم بقول : هذه الأشياء وإن كانت كلها مفطرة إلى الدليل ، إلا أنها تنقسم إلى ما يكون الدليل فيه ظاهراً بحيث تكون مقدماته قليلة مرتبة مبية يؤمن الغلط معها إلا نادراً ، ومنها ما يكون الدليل فيه حجباً كثير المقدمات غير مرتبة فالقسم الأول هو المحكم والثاني هو التشابه .

﴿ القول الرابع ﴾ أن كل ما يمكن تحصيل العلم به سواء كان ذلك بدليل جلي ، أو بدليل خفي ، فذاك هو المحكم . وكل ما لا مسيل إلى معرفته فذاك هو التشابه ، وذلك كالعلم بوقت قيام الساعة ، والعدم بمقايير الثواب والعقاب في حق المكلفين ، ونظيره قوله تعالى ( يسألونك عن الساعة أيان مرساها ) .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ في الفوائد التي لأجلها جعل بعض القرآن محكماً وبعضه متشابهاً .

اعلم أن من المصلحة من طعن في القرآن لأجل اشتغاله على التشابهات ، وقال : إنكم تقولون إن تكليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن إلى قيام الساعة ، ثم إن اتراء بحيث ينسب به كل



صاحب مذهب على مذهب ، فالجبري يتمسك بأيات الجبر ، كقوله تعالى ( وجعل عن قلوبهم أكمة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً ) والقدري يقول بل هذا مذهب الكفار . بدليل أنه تعالى حكى ذلك عن الكفار في معرض الدم لهم في قوله ( وقالوا قلوبنا غلظ ) وقالوا قلوبنا في أكمة مما تدعونا إليه ( وفي آذاننا وقراً ) وفي موضع آخر ( وقالوا قلوبنا غلظ ) وأيضاً مثبت الرؤية يتمسك بقوله ( وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ) والنافي يتمسك بقوله ( لا تدركه الأبصار ) ومثبت الجهة يتمسك بقوله ( يخلفون ربهم من فوقهم ) ويقولون ( الرحمن على العرش استوى ) والنافي يتمسك بقوله ( ليس كمثله شيء ) ثم إن كل واحد يسمى الأيات الموافقة لمذهبه : بحكمة ، والأيات المخالفة لمذهبه : مشابهة وربما آل الأمر في ترجيح بعضها على بعض إلى ترجيح حدث خفية ، ووجوه ضعيفة ، فكيف يليق بالحكيم أن يجس الكذاب الذي هو المرجوع إليه في كل الدين إلى قيام الساعة هكذا ، اليس أنه لمرجعه ظاهراً جلياً نقاباً عن هذه المشابهات كان أقرب إلى حصول الغرض .

واعلم أن العلماء ذكروا في فوائد المشابهات وجوهاً :

الوجه الأول : أنه متى كانت المشابهات موجودة ، كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق وزيدة المشقة توجب مزيد الثواب . قال الله تعالى ( أم حسبتم أن ندخلوا الجنة وما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين ) .

الوجه الثاني : لو كان القرآن حكماً بالكلية لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد ، وكان تصريحه بهطلاً لكل ما سوى ذلك المذهب ، وذلك مما يفر أرباب المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه ، فالانتفاع به إنما حصل لما كان مشتملاً على المحكم وعلى المشابه ، فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يتوهم مذهب ، ويؤثر مقالته ، فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب ، ويجهل في التأمل فيه كل صاحب مذهب ، فإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمشابهات ، فبهذا الطريق يتخلص المبتطل عن باطله ويصل إلى الحق .

الوجه الثالث : أن القرآن إذا كان مشتملاً على المحكم والمشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل ، وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ، ويصل إلى ضياء الاستدلال والبيان ، أما لو كان كله حكماً لم يقتر إلى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان يقصر في الجهل والتقليد .

الوجه الرابع : لما كان القرآن مشتملاً على المحكم والمشابه ، افتقر إلى تعلم طرف التأويلات وترجيح بعضها على بعض ، وافتقر تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة

والبحر وعلم أصول الفقه ، ونولم يكن الأمر كذلك ما كان يحتاج الإنسان إلى تحصيل هذه العلوم الكثيرة ، فكان يتراد هذه التشابهات لأجل هذه الفوائد الكثيرة .

﴿ الترجمة الخامسة ﴾ وهو السبب الأقوى في هذا الباب أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية ، وطبائع العوام تنبؤ في أكثر الأمور عن إدراك الحقائق . فمن سمع من العوام في أول الأمر ثبات موجود ليس بجسم ولا بمنحيز ولا مشار إليه ، ظن أن هذا عدم ونفي نوقع في التعطل ، فكان الأصحح أن يخاطبوا بأنفاذ داله على بعض ما تناسب ما يتوهمونه ويتخلطونه ، ويكون ذلك غلوفاً بما يدل على الحق الصريح ، فالقسم الأول وهو الذي يخصون به في أول الأمر يكون من باب التشابهات ، والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر هو المحكمات ، فهذا ما حضرنا في هذا الباب والله أعلم بمراده .

وإذا عرفت هذه البياحت فلنرجع إلى التفسير .

أما قوله تعالى ( هو الذي أمره عليك الكتاب ) فالمراد به هو القرآن ( منه آيات محكمات ) وهي التي يكون مدلولاتها متأكدة إما بالدلائل العقلية القاطعة وذلك في المسائل القطعية ، أو يكون مدلولاتها حالية عن معارضات أقوى منها .

ثم قال ( من أم الكتاب ) وفيه سؤالان :

﴿ السؤال الأول ﴾ ما معنى كون الحكم أمّاً للتشابه ؟

( الجواب ) الأم في حقيقة اللغة الأصل الذي منه يكون الشيء ، فلما كانت المحكمات مفهومة بفوائدها ، والتشابهات إما نصير مفهومة بإعانة المحكمات ، لا جرم صارت المحكمات كالأم للتشابهات وقيل : أن ما جرى في الالتجاء من ذكر الأب ، وهو أنه قال : إن الباري العزيز المكون للأشياء فلي به قلعت الخلق وبه ثبت إلى أن يعتنقها ، فعبر عن هذا المعنى بلفظ الأب من جهة أن الأب هو الذي حصل منه تكوين الأبن ، ثم وقع في الترجمة ما أوهم الألبوة الواقعة من جهة الولادة ، فكان قوله ( ما كان له أن يشك من ولد ) محكماً لأن معناه متأكد بالدلائل العقلية القطعية ، وكان قوله : عيسى روح الله وكلمته من أمثلهات التي يجب ردها إلى ذلك المحكم .

﴿ السؤال الثاني ﴾ لم قال ( أم الكتاب ) ولم يقل : أمهات الكتاب ؟

( الجواب ) أن مجروح المحكمات في تقدير شيء واحد ، وبمجموع التشابهات في تقدير شيء آخر وأحدها أم الآخر ، ونظيره قوله تعالى ( وجعلنا ابن مريم وأمه آية ) ولم يقل آيتين ، وإنما قال ذلك على معنى أن مجموعهما آية واحدة ، فكذلك هنا .

ثم قال ( وأخر متشابهات ) وقد عرفت حفيظة التشابهات ، قال الخليل وسيبويه : أن ( آخر ) فارتأت أخواتها في حكم واحد ، وذلك لأن آخر جمع آخرى وأخرى تأنيث آخر وأخر على وزن أفعل وما كان على وزن أفعل فإنه يستعمل مع ( من ) أو بالالف واللام ، فيقال : زيد أفضل من عمرو ، وزيد الأفضل فالألف واللام معفون لمن في باب أفعل ، فكان القيلس أن يقال : زيد آخر من عمرو ، أو يقال : زيد الآخر إلا أنهم حذفوا منه لفظ ( من ) لأن لفظه اقتضى معنى ( من ) فأسقطوها اكتفاء بدلالة النقط عليه والالف والسلام معفون لمن ، فسقط الألف واللام أيضاً فلما جاز استعماله بغير الألف واللام صار آخر فأخر جمعه ، فصلرت هذه اللفظة معدولة عن حكم نظائرها في سقوط الألف والسلام عن جمعها ووجدها .

ثم قال ( فلما الذين في قلوبهم زيغ ) اعلم أنه تعالى لما بين أن الكتاب ينقسم إلى قسمين منه محكم ومنه متشابه ، بين أن أهل الزيغ لا يتمسكون إلا بالمتشابه ، والزيغ الميل عن الحق ، يقال : زاغ زايغاً : أي مال ميلاً واحتلّفوا في هؤلاء الذين أريدوا بقوله ( في قلوبهم زيغ ) فقال الربيع : هم وفد نجران لما حابوا رسول الله ﷺ في المسيح فقالوا : أليس هو كلمة الله وروح منه قال : بلى . فذابوا . حينئذ . فأنزل الله هذه الآية ، ثم أنزل ( إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم ) وقال الكلبي : هم اليهود طلبوا علم مدة بقاء هذه الأمة واستخراجه من الحروف المقطعة في أوائل السور وقال قتادة والزجاج : هم الكفار الذين ينكرون البعث ، لأنه قال في آخر الآية ( وما يعلم تأويله إلا الله ) وما ذلك إلا وقت القيامة لأنه تعالى أخفاه عن كل الخلق حتى عن الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

وقال المحققون : إن هذا يعم جميع المبطلين ، وكل من احتج بأباطله بالمتشابه ، لأن اللفظ عام ، وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ويدخل فيه كل ما فيه ليس واشتباه ومن جمله ما وعد الله به الرسول من النصر وما أوعده الكفار من النقعة ويقولون ( اثنا معداد الله ، ومشي ثلثينا الساعة ، وكما تأنيبنا بالملائكة ) فموهوا الأمر عن الضعفة ، ويدخل في هذا الباب استدلال المشبهة بقوله تعالى ( الرحمن على العرش استوى ) فإنه لما ثبت بصريح العقل أن كل ما كان مخصصاً بالغير فلما أن يكون في الصغر كالجزة الذي لا يتجزأ وهو باطل بالاتفاق وإما أن يكون أكبر فيكون مخصصاً مركباً وكل مركب فإنه ممكن ومحدث ، فهذا الدليل الظاهر يمنع

ان يكون الإله في مكان ، فيكون قوله ( الرحمن على العرش استوى ) متشابهاً ، فمن فسك به كان متسكاً بالتشابهات ومن جملة ذلك استدلال المعتزلة بالطواهر الدالة على تفويض الفعل بالكلية إلى العبد ، فإنه ثابت بتبهرهان العقلي أن صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي ، وثبت أن حصول ذلك الداعي من الله تعالى ، وثبت متى كان الأمر كذلك كان حصول الفعل ضد تلك الداعية واجباً ، وعدمه عند عدم هذه الداعية واجباً . فحينئذ يبطل ذلك التفويض ، وثبت أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره ومشيئته . فيصير واحساً ، فحينئذ يبطل ذلك التفويض ، وثبت أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره ومشيئته . فيصير استدلال المعتزلة بتلك الظواهر وإن كثرت استدلالاً بالتشابهات . فبين الله تعالى في كل هؤلاء الذين يعرضون عن الدلائل القاطعة ويتحصرون على الظواهر لمهمة أنهم يتمسكون بالتشابهات لأجل أن في قلوبهم زيغاً عن الحق وطلباً لتفريب الباطل .

واعلم أنك لا ترى طائفة في الدين (لا ونسفي الايات المطافئة لمذهبهم محكمة ، والايات المطافئة لمذهب خصمهم متشابهة ثم هو الأمر في ذلك ألا ترى إلى الجبائي فله بقوله : المجيرة الذين يضيفون الظلم والكذب ، وتكليف ما لا يطاق إلى الله تعالى هم المتمسكون بالتشابهات .

وقال أبو مسلم الأصمغاني : الزائغ الطالب للفتنة هو من يتعلق بأيات الضلال ، ولا يتأوله على المحكم الذي بينه الله تعالى بقوله ( وأضلهم السامري وأخس فرعون قومه وما هدى وما يضل به إلا الفاسقون ) وفسدوا أيضاً قوله ( وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسدوا فيها ) على أنه تعالى أهلكهم وأرد فسعهم ، وأن الله تعالى يطلب العلل على خلقه ليهلكهم مع أنه تعالى قال ( يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ويريد الله ليبين لكم ويهديكم ) وتأولوا قول تعالى ( زينناهم أعياهم فهم يعلمون ) على أنه تعالى زين لهم النعمة ونفصروا بذلك ما في القرآن كقوله تعالى ( إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ) وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون ) وقال ( وأما شعور ههناهم فاستحبوا لعلى على الهدى ) وقال ( فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ) وقال ( ولكن الله يحب البكم الأيمان ورت في قلوبكم ) فكيف يرين شفعة ؟ فهذا ما فاته أبو مسلم ، وليت شعري لم حكم على الآيات الموافقة لمذهب بأنها محكمات . ونسب الآيات المخالفة لمذهب بأنها متشابهات ؟ ولم أوجس في تلك الآيات المطابقة لمذهب جرحاً على الظاهر . وفي الآيات المخالفة لمذهب صرفها عن الظاهر ؟ ومعلوم أن ذلك لا يتم إلا بالرجوع إلى الدلائل العقلية الباهرة . فها قد على بطلان مذهب المعتزلة الأدلة العقلية ، فإن مذهبهم لا يتم إلا إذا قلنا بأنه صدر عنه أحد الفعلين دون الثاني من غير

مرجح ، وذلك تصريح بنفي الصانع ، ولا يتم إلا إذا قلنا بأن صدور الفعل المحكم المنفرد عن العبد لا يدل على علم فاعله به ، فحينئذ يكون قد تخصص ذلك العدد بالوقوف دون الأزيد والأقلص لا لمخصص ، وذلك نفي للصانع ، ولزم منه أيضاً أن لا يدل صدور الفعل المحكم على كون الفاعل عادياً وحينئذ يستدرك الاستدلال بأحكام أفعال الله تعالى على كون فاعلها عادياً ، ولو أن أهل السموات والأرض اجتمعوا على هذه الدلائل لم يقدروا على دفعها ، فإذا لاحظت هذه الدلائل العقلية اتباهرة فكيف يجوز لعقل أن يسمي الآيات الدالة على القضاء والقدر بالمشابهة ، فظهر بما ذكرناه أن القائلين المستمر عند جمهور الناس أن كل أية توافقت مذهبهم فهي المحكمة وكل أية تخالفهم فهي المشابهة .

وأما المحقق النصف ، فإنه يحمل الأمر في الآيات على أقسام ثلاثة ( أحدها ) ما يتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية ، فذاك هو المحكم حقاً ( وثانيها ) الذي قدمت الدلائل القطعية على امتناع ظواهرها ، فذاك هو الذي يحكم فيه بأن مراد الله تعالى غير ظاهره ( وثالثها ) الذي لا يوجد مثل هذه الدلائل على طرفي ثبوته ونفيه ، فيكون من حقه التوقف فيه ، ويكون ذلك متشابهاً بمعنى أن الأمر الشبه فيه ، ولم يتميز أحد الجانبين عن الآخر ، إلا أن الظن الرجح حاصل في إخراجها عن ظواهرها فهذا ما عندي في هذا الباب والله أعلم بمراده .

واعلم أنه تعالى لما بين أن الزائغين يتبعون المشابهة ، بين أن لهم فيه غرضين ، فالأول هو قوله تعالى ( ابتغاء الفتنة ) والثانية هو قوله ( وابتغاء تأويله ) .

﴿ فأما الأول ﴾ فاعلم أن الفتنة في اللغة الاستهتار بالشبهة والغرور فيه ، يقال : فلان مفتون يطلب الدنيا ، أي قد غلبت عليه ، وتجاوز اعتداله ، وذكر المفسرون في تفسير هذه الفتنة وجوهاً : ( أولها ) قال الأصم : إنهم متى أوقفوا تلك المشبهات في الدين ، صار بعضهم مخالفاً للبعض في الدين ، وذلك يفضي إلى القتال والمخرج والمخرج فذاك هو الفتنة ( وثانيها ) أن التسلك بذلك المشابهة يفرز البدعة والباطل في قلبه فيصير مفتوناً بذلك الباطل عاكفاً عليه لا يتطلع عنه بحية البينة ( وثالثها ) أن الفتنة في الدين هو الضلال منه ومعلوم أنه لا منه ولا فساد أعظم من الفتنة في الدين والفساد فيه .

﴿ وأما انقراض الثاني لهم ﴾ وهو قوله تعالى ( وابتغاء تأويله ) فاعلم أن التأويل هو التفسير وأصله في اللغة الرجوع والمصير ، من قولك آل الأمر بئى كذا إذا صار إليه ، وأولك تأويلاً إذا صيرته إليه ، هذا معنى التأويل في اللغة ، ثم يسمى التفسير تأويلاً ، قال تعالى ( سننبئك تأويل ما لم نستطع عليه صبراً ) وقال تعالى ( وأحسن تأويلاً ) وذلك أنه إنبار عما

يرجع إليه اللفظ من المعنى ، وأعلم أن المراد منه أنهم يطبقون التأويل الذي ليس في كتاب الله عليه دليل ولا بيان ، مثل طلبهم أن الساعة متى تقوم ؟ وأن مقادير الثواب والعقاب بكل مطيع وعاصي كم تكون ؟ قال القاضي : هؤلاء الزائعون قد استعوا التشابه من وجهين ( أحدهما ) أن يحملوه على غير الحق ، وهو المراد من قوله ( ابتغاء الفتنة ) ( والثاني ) أن يحكموا بحكم في الموضع الذي لا دليل فيه ، وهو المراد من قوله ( وابتغاء تأويله ) ثم بين تعالى ما يكون زيادة في ذم طريقة هؤلاء الزائعين فقال ( وما يعلم تأويله إلا الله ) واختص الناس في هذا الموضع ، فمنهم من قال : ثم الكلام ههنا ، ثم الوار في قوله ( والراسخون في العلم ) أو الابتداء ، وعلى هذا القول ، لا يعلم التشبيه إلا الله ، وهذا قول ابن عباس وعائشة ومالك بن أنس والكسائي والفراء ، ومن المعترضة قول أبي علي الحباني وهو المختار عندنا

❖ والقرن الثاني ❖ أن الكلام إنما يتم عند قوله ( والراسخون في العلم ) وعلى هذا القول يكون العلم بالتشابه حاصلًا عند الله تعالى وعند الراسخين في العلم وهذا القول أيضًا مروى عن ابن عباس ومجاهد وشريح بن أنس وأكثر المتكسبين والذي يدل على صحة القول الأول وجوه .

❖ المجعة الأولى ❖ أن اللفظ إذا كان له معنى رجع ، ثم دل دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر غير مراد ، علمنا أن مراد الله تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة ، وفي المجازات كثرة ، وترجيح البعض على البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية ، والترجيحات اللغوية لا تقيها إلا الظن الضعيف ، فإذا كانت المسألة قطعية يقينية ، كان القول فيها بالدلائل القطعية المصغفة غير جائز ، مثله قال الله تعالى ( لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ) ثم قام الدفن القاطع على أن مثل هذا التكليف قد وجد على ما بينا في البراهين المحمسة في تفسير هذه الآية فعلمنا أن مراد الله تعالى ليس ما يبدن عليه ظاهر هذه الآية ، فلا بد من صرف اللفظ إلى بعض المجازات ، وفي المجازات كثرة وترجيح بعضها على بعض لا يكون إلا بالترجيحات النوعية ، وأما لا تعبد إلا الظن الضعيف ، بهذه المسألة ليست من المسائل الظنية ، فوجب أن يكون القول فيها بالدلائل لظنية باطلاً ، وأيضاً قال الله تعالى ( الرخص على العرض استوى ) دل الدليل على أنه يستمع أن يكون الإله في المكان ، فعرفنا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية ما أشعر به ظاهرها ، إلا أن في مجازات هذه النقطة كثرة فصرف اللفظ إلى البعض دون البعض لا يكون إلا بالترجيحات النوعية الظنية ، والقول بالظن في ذات الله تعالى وصفته غير جائز بإجماع المسلمين ، وهذه حجة قاطعة في المسألة والقب الحاسي عن التعصب بميل إليه ، والمنظرة الأصلية تشهد بصحته وبأنه التوفيق .

﴿ الحجة الثانية ﴾ وهو أن ما قبل هذه الآية يدل على أن طلب تأويل التشابه مذموم ، حيث قال ( فلما الذين في قلوبهم زيغ قويتهم ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ) ولو كان طلب تأويل التشابه جائزاً لما ذم الله تعالى ذلك .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة ، كما في قوله ( بسألتك عن الساعة أيان مرساها ، قل إنما علمها عند ربي ) وأيضاً طلب مقادير التراب والعقاب ، وطلب ظهور الفتح والنصرة كما قالوا ( لو ما تأتينا بالملائكة ) .

فلما : إنه تعالى لما قسم الكتاب إلى قسمين حكيم ومتشابه ، ودل الفصل على صحة هذه التسمية من حيث إن حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم ، وحمله على معناه الذي ليس براجح هو المتشابه ، ثم أنه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل التشابه كان تخصيص ذلك ببعض التشابهات دون البعض تركاً للظاهر ، وأنه لا يجوز .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ أن الله مدح الراسخين في العلم بأنهم يقولون آمنا به ، وقال في أول سورة البقرة ( فلما الذين آمنوا بعلماؤهم أنه الحق من ربهم ) فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك التشابه على التفصيل لما كان لهم في الإيمان به مدح ، لأن كل من عرف شيئاً على سبيل التفصيل فإنه لا بد وأن يؤمن به ، إنما الراسخون في العلم هم الذين علموا بالدلائل القطعية أن الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها ، وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى ، وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل والبحث ، فإذا سمعوا آية ودلت الدلائل القطعية على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله تعالى ، بل مراده منه غير ذلك الظاهر ، ثم قوضوا تعيين ذلك المراد إلى علمه ، وقضوا بأن ذلك المعنى أي شيء كان فهو الحق والصواب ، فهؤلاء هم الراسخون في العلم بالله حيث لم يزعزعهم قطعهم بترك الظاهر ، ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين عن الإيمان بالله والحزم بصحة القرآن .

﴿ الحجة الرابعة ﴾ لو كان قوله ( والراسخون في العلم ) معطوفاً على قوله ( إلا الله ) لصار قوله ( يقولون آمنا به ) ابتداء ، وأنه بعيد عن ذوق الفصاحة ، بل كان الأولى أن يقال : وهم يقولون آمنا به ، أو يقال : ويقولون آمنا به .

فإن قيل : في نصحيحه وجهان ( الأول ) أن قوله ( يقولون ) كلام مستند ، والتقدير : هؤلاء المعلنون بالتأويل يقولون آمنا به ( والثاني ) أن يكون ( يقولون ) حالاً من الراسخين .

فلما : أما الأول فمذموم ، لأن تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه إلى الإيضاح أولى من تفسيره بما يحتاج معه إلى الإيضاح ( والثاني ) أن ذا الحال هو الذي تقدم ذكره ، وههنا قد

تقدم ذكر الله تعالى وذكر الراسخين في العلم فوجب أن يجعل قوله ( يقولون آمنا به ) خلافاً من الراسخين لا من الله تعالى ، فيكون ذلك تركاً لظاهر ، فثبت أن ذلك المذهب لا ينتم إلا بالعدول عن الظاهر ومذهبا لا يحتاج إليه ، فكان هذا القول أولى .

﴿ الحجة الخامسة ﴾ قوله تعالى ( كل من عند ربنا ) يعني أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل ، وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله ، فلو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فائدة .

﴿ الحجة السادسة ﴾ نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : تفسير القرآن على أربعة أوجه : تفسير لا يسمع أحداً جهله ، وتفسير تعرفه العرب بالسمتها ، وتفسير تعلمه العلماء ، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى .

ويشتر مالك بن أنس وجهه لله عن الاستواء ، فقال : الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والأيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وقد ذكرنا بعض هذه المسألة في أول سورة البقرة ، فإذا ضم ما ذكره ههنا إلى ما ذكرناه هناك تم الكلام في هذه المسألة ، وبالله التوفيق .  
ثم قال تعالى ( والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ) وفيه مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ الراسخ في اللغة الثبوت في الشيء .

واعلم أن الراسخ في العلم هو الذي عرف دات الله وسماته بالدلائل البينة القطعية ، وعرف أن القرآن كلام الله تعالى بالدلائل اليقينية ، فإذا رأى شيئاً مشابهاً ، ودل القطعي على أن الظاهر ليس مراد الله تعالى ، علم حينئذ قطعاً أن مراد الله شيء آخر سوى ما دل عليه ظاهره ، وأن ذلك المراد حق ، ولا يصير كون ظاهره مردوداً شبهة في الظن في صحة القرآن .

ثم حكى عنهم أيضاً أنهم يقولون ( كل من عند ربنا ) والمعنى : أن كل واحد من المحكم والمتشابه من عند ربنا ، وفيه سؤالان :

﴿ السؤال الأول ﴾ لو قال : كل من ربنا كان صحيحاً ، فما الفائدة في لفظ ( عند ) ؟ .

( الجواب ) الإيمان بالمتشابه يحتاج إليه إلى مزيد لتأكيد ، فذكر كلمة ( عند ) لمزيد التأكيد .

﴿ السؤال الثاني ﴾ لم جاز حذف المضاف إليه من ( كل ) ؟ .

( الجواب ) لأن دلالة المضاف عليه قوية ، فيعد حذف الأمن من اللبس حاصل .



رَبِّ لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴿٨﴾

ثم قال ( وما يذكر إلا أولوا الألباب ) وهذا شأن من الله تعالى عن الذين قالوا آمنا به ، وبعثناه . ما يعطينا في القرآن ( لا ذوق للعقول ) الكاملة ، فصار هذا اللفظ كالملاحة على أنهم يستعملون عقولهم في فهم القرآن . فيعلمون الذي يطابق ظاهره دلائل العقول فيكون محكماً ، وأما الذي يخالف ظاهره دلائل العقول فيكون متشابهاً ، ثم يعلمون أن الكل كلام من لا يجوز في كلامه التناقض والباطل ، فيعلمون أن ذلك التشابه لا بد وأن يكون له معنى صحيح عند الله تعالى ، وهذه الآية دالة على عدم شأن المتكلمين الذين يبحثون عن الدلائل العقلية ، ويتوسسون بها إلى معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله . ولا يفسرون القرآن إلا بما يطابق دلائل العقول ، وتوافق اللغة والأعراب .

واعلم أن الذي ، كلما كان أشرف كان ضده " خس " ، فكذلك مفسر القرآن متى كان موصوفاً بهذه الصفة كانت درجته هذه الدرجه العظمى التي عظم الله لشأنه عليه ، ومتى تكلم في القرآن من غير أن يكون متبحراً في علم الأصول ، وفي علم اللغة والنحو كان في غاية البعد عن الله ، وهذا قول النبي صلى الله عليه وسلم من فسر القرآن براءة فليشوا مفجعة من النار .

قوله تعالى : ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب ﴿٨﴾ .

واعلم أنه تعالى كما حكى عن الراسخين أنهم يقولون آمنا به حكى عنهم أنهم يقولون : ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا ( وحذف ) يقولون ( لدلالة الألف عليه ، وكما في قوله ) ويذكرون في حلق السموات والأرض رساما خلقت هذا بطلاً ( وفي هذه الآية اختلاف كلام أهل السنة وكلام المعتزلة .

أما كلام أهل السنة فظاهر . وذلك لأن القلب صانع لأن يميل إلى الإيمان ، وصالح لأن يميل إلى الكفر . ويمتنع أن يميل إلى أحد الجانبين إلا بعد حدوث داعية وإرادة يحدتها الله تعالى ، فإن كانت تلك الداعية داعية الكفر ، فهي الخذلان ، والإزغة ، والصد ، والختم ، والطبع ، والشرب ، والغشوة ، والنور ، والكذب ، وغيرها من الألفاظ الواردة في القرآن ، وإن كانت تلك الداعية داعية الإيمان فهي : التوفيق ، والرشاد ، والهداية ، والتسديد ،

والثبوت ، والعصمة ، وغيرها من الألفاظ الواردة في القرآن ، وكان رسول الله يقول : « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن ، ولو اد من هذين الأصبعين الداعيتين ، فكما أن الشيء الذي يكون بين أصبعي الإنسان يفتل كمن يقلب قلبه الإنسان بواسطة ذنب الداعيتين ، فكذلك القلب لكونه بين الداعيتين يفتل كمن يقلب الحق بواسطة ذنب الداعيتين ، ومن أنصف ولم يتعسف ، وجرب نفسه وجد هذا المعنى كالشيء المحسوس ، ولو حو حدوث إحدى الداعيتين من غير حدث ومؤثر لزمه نفس الصانع وكان يجب أن يقول : « قلب القلوب والأبصار ثبت فليبي عبي دينك ، ودمه ما ذكرنا فلما آمن الراسخون في العلم بكل ما أنزل الله تعالى من المعجزات والمشايات تسمروا إليه سبحانه وتعالى في أن لا يجعل قلوبهم مثله إلى الباطل بعد أن جعلها مثله إلى الحق ، وهذا كلام مرهاني متأكد بتحقيق قرآني

ومما يؤكد ما ذكرناه أن الله تعالى منزه هؤلاء المؤمنين بأنهم لا يتبعون المشاهيات ، بل يؤمنون بها على سبيل الإجمال ، وترك الخوض فيها فيبعد عنهم في مثل هذا الوقت أن يشككوا بالمشابهة فلا يد وأن يكونوا قد نكلوا بهذا الدعاء لاعتمادهم أنه من المحكمات ، ثم إن الله تعالى تنكى ذلك عنهم في معرض المدح ثم والى عليهم بسبب أنهم قالوا ذلك ، وهذا يدل على أن هذه الآية من أقوى المحكمات ، وهذا كلام منب .

وما المعترلة فقد قالوا : لما دلت الدلائل على أن الزبغ لا يجوز أن يكون فعل الله تعالى ، وجب صرف هذه الآية إلى التأويل ، فلما دللناهم فقد ذكرنا ما في تفسير قوله تعالى ( مواء عليهم أنذرهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون )

ومما احتجوا به في هذا الموضع خاصة قوله تعالى ( فلما زاغوا أعقابهم ) وهو صريح في أن ابتداء الزبغ منهم ، وأما تأويلاتهم في هذه الآية فمن وجوه ( الأول ) وهو الذي قاله الجبائي واختاره القاضي : أن المراد بقوله ( لا تزغ قلوب ) يعني لا تمنعها اللطف التي معها يستمر قلبهم على صفة الإيمان ، وذلك لأنه تعالى لا تمنعهم ألفتهم عند منقلبهم منع ذلك جاز أن يقال : أراغهم ويدل على هذا قوله تعالى ( فلما زاغوا أعقابهم ) ( والثاني ) قال الأصم : لا تبكنا يسوى تريغ عندما قلوبنا بهم كقولهم ( ولو أنما كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم ) وقال ( جمعنا لمن يكفر بالرحمن ليؤتهم سفناً من فضة ) والمعنى لا تكلفنا من العبادات ما لا نؤمن معه للزبغ ، وقد يقول القائل ، لا تجعلني على إبدائك أي لا تفعل ما أصبر عنده مؤدياً لك ( الثالث ) قال الكعبي ( لا تزغ قلوبنا ) أي لا نسما بسم الزبغ ، كما يقال : فلان يكفر فلائذا ساء كافراً ( والرابع ) قال الجبائي : أي لا تزغ قلوبنا عن جنتنا وثوابك بعد إد هديتنا ، وهذا قريب من الوجه الأول إلا

أن يجعل على شيء ، أخر ، وهو أنه تعالى إذا علم أنه مؤمن في الحال ، وعلم أنه لو بقي إلى السنة الثانية لكفر ، فقوله ( لا تزغ قلوبنا ) محمول على أن يميت قبل أن يصير كافراً ، وذلك لأن إبقاءه حياً إلى السنة الثانية يجري مجرى ما إذا أزعجه عن طريق الجنة ( الخامس ) قال الأصم ( لا تزغ قلوبنا ) من كمال العقل بالجنون بعد إذ هدبنا بنور العقل ( السادس ) قال أبو مسلم : أحرسنا من الشيطان ومن شرور أنفسنا حتى لا نزيغ ، فهذا جملة ما ذكرناه في تأويل هذه الآية وهي بأسرها ضعيفة .

﴿ أما الأول ﴾ فلأن من مذهبهم أن كل ما صح في قدرة الله تعالى أن يفعل في حقهم لطفاً وجب عليه ذلك وجوباً لو تركه لبطلت إيمته ، ولصار جاهلاً ومحتاجاً والشيء الذي يكون كذلك فأي حاجة إلى الدعاء في طلبه بل هذا القول يسم على قول بشرين المعتمر وأصحابه الذين لا يوجبون على الله فعل جميع الأكطاف .

﴿ وأما الثاني ﴾ فضعيف ، لأن التشديد في التكليف إن علم الله تعالى له أثر في حمل المكلف على الفصح فيجب من الله تعالى ، وإن علم الله تعالى أنه لا أثر له البتة في حمل المكلف على فعل الفصح كان وجوده كعدمه فما يرجع إلى كون العبد مطيعاً وعاصياً ، فلا فائدة في صرف الدعاء إليه .

﴿ وأما الثالث ﴾ فهو أن التسمية بالزيف والكفر دائر مع الكفر ووجوداً وعدمًا والكفر والزيف باختيار العبد ، فلا فائدة في قوله لا نسمعنا باسم الزيف والكفر .

﴿ وأما الرابع ﴾ فهو أنه لو كان علمه تعالى بأنه يكفر في السنة الثانية يوجب عليه أن يميت لكان علمه بأن لا يؤمن قط ويكفر طول عمره يوجب عليه لا يخلفه .

﴿ وأما الخامس ﴾ وهو جملة على إبقاء العقل تضييع ، لأن هذا متعلق بما قال قبل هذه الآية ( فاما الذين في قلوبهم زيغ ) .

﴿ وأما السادس ﴾ وهو أن الحرمة من الشيطان ومن شرور النفس إن كان مفذوراً وجب فعله ، فلا فائدة في الدعاء . وإن لم يكن مفذوراً تعدل نفعه فلا فائدة في الدعاء ، فظهر عما ذكرنا سقوط هذه الوجوه ، وأن الحق ما ذهبنا إليه .

فإن قيل : فعل تلك القول كيف الكلام في تفسير قوله تعالى ( فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم ) .

قلنا : لا يبعد أن يقال إن الله تعالى يزيبهم ابتداء فعند ذلك يزيفون ، ثم يترتب على

رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ أَلَدُّ رَبِّ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْلِفُ الْمِيعَادَ ①

هذا الريبغ إزاحة أخرى سوى الأولى من الله تعالى وكل ذلك لاستدانة فيه .

أما قوله تعالى ( بعد إذ هدبنا ) أي بعد أن جعلنا مهتدين ، وهذا أيضاً صريح في أن حصول الهداية في القلب بتطهير القلب .

ثم قال ( وهب لنا من لدنك رحمة ) واعلم أن تطهير القلب عز لا ينبغي مقدم على تنويره بما ينبغي ، فهؤلاء المؤمنون سألوا ربهم أولاً أن لا يجعل قلوبهم مثلة إلى الباطن والفساد الفاسدة ، ثم رغبهم بابتغوا ذلك بأن طلبوا من ربهم أن ينور قلوبهم بأنوار المعرفة ، وجوارحه وأعضائهم بزيئة الطهارة ، وإثبات ( رحمة ) ليكون ذلك شاملاً لجميع أنواع الرحمة ، فأولها أن يحصل في القلب نور الإيمان والتوحيد والمعرفة ( وتأتيها ) أن يحصل في الجوارح والأعضاء نور لطاعة والتعبودية والخدمة ( وثالثها ) أن يحصل في الدنيا سهولة أسباب المعيشة من لاس وانصحة والكفاية ( ورابعها ) أن يحصل عند الموت سهولة سكرات الموت ( وخامسها ) أن يحصل في الدار سهولة السؤال ، وسهولة ظلمة القبر .

( وستدسها ) أن يحصل في القيامة سهولة العقاب والمحطاب وغفران أسبابات وترجيح الحسنات فتوبه ( من لدنك رحمة ) يتناول جميع هذه الأنعام ، ولما ثبت أن إبراهيم عليه السلام القاهرة أنه لا رحمة إلا هو ، ولا كريم إلا هو ، لا جرم أكد ذلك بقوله ( من لدنك ) تنبيهاً للعقل والقلب والروح على أن المقصود لا يحصل إلا منه سبحانه ، ولما كان هذا المطلوب في غاية العظمة بالنسبة إلى العبد لا جرم ذكرها على سبيل التذكير . كأنه يقول : 'طلب رحمة وأية رحمة ، طلب رحمة من لدنك ، وتلق بها ، وذلك بوجوب غاية العظمة .

ثم قال ( إنك أنت الوهاب ) كأن العبد يقول : إلهي هذا الذي طلبته منك في هذا الدعاء عظيم بالنسبة إلى ، لكنه حقير بالنسبة إلى كل كرمك ، وغاية جودك ورحمتك ، فأنت الوهاب الذي من هبتك حصنت حقائق الأشياء وذواتها وماهياتها ووجوداتها فكل ما سواك من جودك وحسناتك وكرمك ، يا ذا أتم المعروف ، يا قديم الإحسان ، لا تحجب رجاء هذا المسكين ، ولا ترد دعائه ، واحمله بفضلك أهلاً لوحمتك يا أرحم الراحمين وأكرم الأكرمين .

قوله تعالى ﴿ ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه إن الله لا يخلف الميعاد ﴾

واعلم أن هذا الدعاء من بقية كلام الراسخين في العلم . وذلك لأنهم لما طلبوا من الله

تعالى أن يصرفهم عن الزينج ، وأن يحصهم بالهداية والرحمة ، وكأنهم قالوا : ليس الغرض من هذا السؤال ما يتعلق بمصالح الدنيا فإنها منقضية مفروضة ، وإنما الغرض الأعظم منه ما يمتنع بالأخرة فلماذا نعلم أنك يا إلهنا جامع الناس للجزء في يوم القيامة ، وتعلم أن وعدك لا يكون خفياً وكلامك لا يكون كذباً ، فمن زاع قلبه بقي هناك في العذاب أبداً الأبد ، ومن أعطته التوفيق والهداية والرحمة وجعلته من المؤمنين ، بقي هناك في السعادة والكرامة أبداً الأبد ، فالغرض الأعظم من ذلك الدعاء ما يتعلق بالأخرة ، بقي في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله ( ربنا إنك حاكم الناس ليوم لا ريب فيه ) تفسيره : جامع الناس للجزء في يوم لا ريب فيه ، فحذف لكون المراد ظاهراً .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الجبائي : إن كلام المؤمنين تم عند قوله ( ليوم لا ريب فيه ) فأنما قوله ( إن الله لا يخلف الميعاد ) فهو كلام الله عز وجل ، كأن النور لما قالوا ( إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه ) صدقهم الله تعالى في ذلك وأيد كلامهم بقوله ( إن الله لا يخلف الميعاد ) كما قال حكايه عن المؤمنين في آخر هذه السورة ( ربنا وآتانا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزننا يوم القيامة إنك لا تخلف الميعاد ) ومن الناس من قال : لا يبعد ورود هذا على طريقة العدول في الكلام من العمية إلى الخصوص ، ومثله في كتب الله تعالى كثير ، قال تعالى ( حتى إذا كنتم في الفلك وجرى بين يديهم ريح طيبة ) .

فإن قيل : فلم قالوا في هذه الآية ( إن الله لا يخلف الميعاد ) وقالوا في تلك الآية ( إنك لا تخلف الميعاد ) .

قلت : الفرق والله أعلم أن هذه الآية في مقام العمية ، يعني أن الإلهية تقتضي الحشر والنشر ليتصف المظلومين من الظالمين ، فكان ذكره باسمه الأعظم أولى في هذا المقام ، أما قوله في آخر السورة ( إنك لا تخلف الميعاد ) فذلك المقام مقام طلب العبد من ربه أن ينعم عليه بغضله ، وأن يتجاوز عن سيئاته فلم يكن المقام مقام اقية ، فلا جرم قال ( إنك لا تخلف الميعاد ) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ احتج الجبائي بهذه الآية على القطع بوعيد الفساق ، قال : وذلك لأن الوعيد داخل تحت لفظ الوعد ، بدليل قوله تعالى ( أن قد وجدنا ما وعد ربنا حقاً فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً ) والوعد والموعود والميعاد واحد ، وقد أخبر في هذه الآية أنه لا يخلف الميعاد فكان هذا دليلاً على أنه لا يخلف في الوعيد .

( والجواب ) لا نسلم أنه تعالى بوعد الفساق مطلقاً ، بل ذلك الوعيد عندنا مشروطاً

بشرط عدم العفو ، كما أنه بالاتفاق مشروط بشرط عدم التوبة ، فكما أنكم أثبتتم ذلك الشرط بدليل منفصل ، فكذلك نحن أثبتنا شرط عدم العفو بدليل منفصل ، سلمنا أنه يوعدهم ، ولكن لا تسلم أن الوعيد داخل تحت لفظ الوعد ، أما قوله تعالى ( فهل وجدتم ما وعد ربكم حثاً ) .

قلنا : ثم لا يجوز أن يكون ذلك كما في قوله ( فبشرهم بعذاب أليم ) وقوله ( ذق إنك أنت العزيز الكريم ) وأيضاً لم لا يجوز أن يكون المراد منه أنهم كانوا يتوقعون من أوثانهم أنها تشفع لهم عند الله ، فكان المراد من الوعد تلك المنافع ، وغام الكلام في مسألة الوعيد قد مر في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى ( يلي من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأوثقك أصحاب النار هم فيها خالدون ) وذكر الواحشي في السيطر بقرينة أخرى ، فقال : ثم لا يجوز أن يحمل هذا على ميعاد الأولياء ، دون وعيد الأعداء ، لأن حلف الوعيد كرم عند العرب ، قال : والمثيل عليه أنهم يمدحون بذلك ، قال الشاعر :

إذا وعد السراء أنجز وعده وإن أوعد الفراء فالعفو مانعه

وروى المناظرة التي دارت بين أبي عمرو بن العلاء ، وبين عمرو بن عبيد ، قال أبو عمرو بن العلاء لعمرو بن عبيد : ما تقول في أصحاب الكبار ؟ قال : أقول إن الله وعد وعداً ، وأوعد إيعاداً ، فهو منجز إيعاده ، كما هو منجز وعده ، فقال أبو عمرو بن العلاء : إنك رجل أعجم ، لا أقول أعجم اللسان ولكن أعجم القلب ، إن العرب تعد الرجوع من الوعد مؤمناً وعن الإيعاد كرمًا وأشد :

وإني وإن أوعدته أو وعدته لمكذب إيعادي ومنجز موعدي

واعلم أن المعتزلة حكوا أن أبا عمرو بن العلاء لما قال هذا الكلام قال له عمرو بن عبيد : يا أبا عمرو فهل يسمى الله مكذب نفسه ؟ فقال : لا ، فقال عمرو بن عبيد : فقد سقطت حججتك ، فقلوا : فانقطع أبو عمرو بن العلاء .

وعندي أنه كان لأبي عمرو بن العلاء أن يجيب عن هذا السؤال فيقول : إنك قست الوعيد على الوعد وأنا إنما ذكرت هذا لبيان الفرق بين البابين ، وذلك لأن الوعد حق عليه والوعيد حق له ، ومن أسقط حق نفسه فقد أنى بالجود والكرم ، ومن أسقط حق غيره فذلك هو اللزم ، فظهر الفرق بين الوعد والوعيد ، وبطل قياسك ، وإنما ذكرت هذا الشعر لإيضاح هذا الفرق ، فلما قولك : لو لم يفعل نصراً كاذباً ومكذباً نفسه ، فجوابه : أن هذا إنما يلزم لو كان الوعيد ثلثاً جزءاً من غير شرط ، وعندي جميع الوعيدات مشروطة بعدم العفو ، فلا يلزم من

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنْ اللَّهِ شَيْئاً  
وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ ﴿١٦٦﴾

تركه دخول الكذب في كلام الله تعالى ، فهذا ما يتعلق بهذه الحكاية والله أعلم .  
قوله تعالى ﴿ إن الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً وأولئك هم  
وقود النار ﴾ .

اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما حكى عن المؤمنين دعاءهم ونصرهم ، حكى كيفية حال  
الكافرين وشقيذ عقابهم ، وهذا هو وجه النظم . وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في قوله ( إن الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من  
الله شيئاً ) قولان ( الأول ) المراد بهم وفد نجران ، وذلك لأننا روينا في بعض فصولهم أن أبا  
حلوثة بن علقمة قال لأبيه : (ني لأعزم أنه رسول الله ﷺ حقاً ولكنني إن أظهرت ذلك أخذ  
ملكوك الروم مني ما أعطيني من المال والجاه ، قاله تعالى بين أن أموالهم وأولادهم لا تنفع  
عنهم عذاب الله في الدنيا والآخرة .

﴿ والقول الثاني ﴾ أن اللفظ عام ، وعصر السب لا يمنع عموم اللفظ .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أن كمال العذاب هو أن يزول عنه كل ما كان متبغياً به ، ثم  
يجتمع عليه جميع الأسباب المؤلمة .

( أما الأول ) فهو المراد بقوله ( لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم ) وذلك لأن المرء  
عند الخطوب والنوائب في الدنيا يفرغ إلى المال والولد ، فهما أقرب الأمور التي يفرغ المرء إليها  
في دفع الخطوب فيبين الله تعالى أن صفة ذلك اليوم مخالفة لصفة الدنيا لأن أقرب الطرق إلى دفع  
المضار إذا لم يتأت في ذلك اليوم ، فما عداها ياتعذر أولى . ونظير هذه الآية قوله تعالى ( يوم لا  
ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم ) وقوله ( المال والبنون زينة الحياة الدنيا  
والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً ) وقوله ( ونزله ما يقول ويأتينا فرداً ) وقوله ( ولقد  
جئتمونا فرادي كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم ) .

( وأما القسم الثاني ) من أسباب كمال العذاب . فهو أن يجتمع عليه الأسباب المؤلمة ،  
وإليه الإشارة بقوله تعالى ( وأولئك هم وقود النار ) وهذا هو النهاية في شرح العذاب فإنه لا

كَذَّابٍ كَذَّبَ آلُ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذْنَاهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿١١﴾

عذاب أزيد من أن تشعل النار فيهم كشتعالها في الخطب الياس ، والوقود يفتح النوايا الخطيئة  
البدنية شوقه النار ، وانفسهم هم مصدر وقود النار وفوداً كقولهم : برزت ويروداً

﴿ المسألة الثالثة ﴾ في قوله ( من الله ) أولاً ( أحدهم ) التحذير : أن نفسي عنهم  
أموالهم ولا أولادهم من عذاب الله فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه ( والثاني ) قال أسو  
عبادة ( من ) بمعنى عد ، والمعنى لم نعني عند الله شيئاً

قوله تعالى ﴿ كذاب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآياتنا فأخذهم الله بذنوبهم والله  
شديد العقاب ﴾ .

يقال : ثبت الشيء ذاتاً وأباً وجوئاً إذا أجهزت في الشيء ونصبت فيه ، قال الله تعالى  
( صبح من دأباً ) أي جدد واجتهاد وديار ، ويقال : سار ملان يوماً دأباً ، إذا أجهز في السير  
يوماً كاملاً ، هذا معناه في اللغة ، ثم صار الدأب عبادة عن الشان والأمر والعادة ، يقال : هذا  
دأب ملان أي عبادته ، وقال بعضهم : الغوب والدأب الموام .

إذا عرفت هذا فنقول : في كيفية التشبيه وجود ( الأول ) أن يفسر الدأب بالاجتهاد ،  
أي جهدهم في أصل اللغة ، بهذا قول الأصم والزجاج ، ووجه التشبيه أن دأب الكفار ،  
أي جهدهم واجتهادهم في تكذيبهم بمحمد بن مريم وكنههم مدية كذاب آل فرعون مع موسى عليه  
السلام ، ثم إن أهلكتنا أولئك بذنوبهم ، فكذلك أهلكت هؤلاء .

﴿ الوجه الثاني ﴾ أن يفسر الدأب بالشان والمصنع ، وفيه وجه ( الأول ) ( كذاب آل  
فرعون ) أي شائن هؤلاء وصنعهم في تكذيب محمدين في كتمان آل فرعون في التكذيب  
لموسى ، ولا فرق بين هذا الوجه وبين ما قبله إلا أننا حملنا اللفظ في الوجه الأول على الاجتهاد ،  
وفي هذا الوجه على الصنع والعادة ( والثاني ) أن تقدير الآية : أن الذين كفروا والذين تخفى عنهم  
أمرهم ولا أولادهم من الله شيئاً ، ولجعلهم الله وثود النار كعبادته وصنعه في آل فرعون ،  
فإنهم لم يذكروا رسولهم أحدهم بذنوبهم ، والمصدر ثارة بضاف إلى الفاعل ، وثارة إلى  
المفعول ، ولما دأبها ، كذاب الله في آل فرعون ، فإنهم لما كذبوا أمرهم بذنوبهم ، أخذهم بذنوبهم .



ونظيره قوله تعالى ( يحبهم كحب الله ) أي كحبهم الله وقال ( سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ) والمعنى : سنتي فيمن أرسلنا قبلك ( والثالث ) قال الفقهاء رحمه الله : يحتمل أن تكون الآية جامعة للعامة المضافة إلى الله تعالى ، والعامة المضافة إلى الكفار ، كأنه قيل : إن عامة هؤلاء الكفار ومنعهم في إيذاء محمد ﷺ كعادته من قبلهم في إيذاء رسلهم ، وعادتنا أيضاً في إيذاء هؤلاء ، كعادتنا في إيذاء أولئك الكفار المعتدين ، والمقصود على جميع التقديرات نصر النبي ﷺ على إيذاء الكفرة وبشارته بأن الله سيقهرهم .

﴿ الوجه الثالث ﴾ في تفسير الدآب والمذآب ، وهو اللآث والدوام وضآل البشآء في الشيء ، وتقدير الآية ، وأولئك هم وقود النار كدآب آل فرعون ، أي مؤبهم في النار كمنآب آل فرعون .

﴿ والوجه الرابع ﴾ أن الدآب هو الاجتهاد ، كما ذكرناه ، ومن لوازم ذلك التعب والشقة ليكون المعنى ومشقتهم وتعيبهم من العذاب كمشقة آل فرعون بالعذاب ونعيبهم به ، فإنه تعالى بين أن عذابهم حصل في غاية القرب ، وهو قوله تعالى ( أغرقوا فأدخلوا ناراً ) وفي غاية الشدة أيضاً وهو قوله ( النار يعرضون عليها غدواً وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب ) .

﴿ الوجه الخامس ﴾ إن المشبه هو أن أموالهم وأولادهم لا تنصهم في إزالة العذاب ، فكان التشبيه بآل فرعون حاصلًا في هذين الوجهين ، والمعنى : أنكم قد عرقتهم ما حل بآل فرعون ومن قبلهم من المكذبين بالرسل من العذاب المعجل الذي عنده لم ينفعهم مال ولا ولد ، بل صاروا مضطرين إلى ما نزل بهم فكذلك حالكم أيها الكفار المكذبون بمحمد ﷺ في أنه ينزل بكم مثل ما نزل بالقوم تقدم أو تأخر ولا تغني عنكم الأموال والأولاد .

﴿ الوجه السادس ﴾ يحتمل أن يكون وجه التشبيه أنه كما نزل بمن تقدم العذاب المعجل بالاستئصال فكذلك ينزل بكم أيها الكفار بمحمد ﷺ وذلك من القتل والسبي وسلب الأموال ويكون قوله تعالى ( قل للذين كفروا ستغليون ) وتحشرون إلى جهنم ) كالدلالة على ذلك فكانه تعالى بين أنه كما نزل بالقوم العذاب المعجل ، ثم يصبرون إلى دوام العذاب ، فسينزل بمن كذب بمحمد ﷺ امرأان ( أحدهما ) الحن الممجله وهي القتل والسبي والإذلال ، ثم يكون بعده المصير إلى العذاب الأليم الدائم ، وهذان الوجهان الأخيران ذكرهما القاضي رحمه الله تعالى .

أما قوله تعالى ( والذين من قبلهم ) فالمعنى . والذين من قبلهم من مكذبي الرسل .

## قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَعْيُهُمْ وَهُمْ يَخْشَوْنَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ ﴿١٧﴾

وقوله ( كذبوا بايتنا ) المراد بالآيات المعجزات ومنى كذبوا بها فقد كذبوا لا بحالة بالانبياء .

ثم قال ( فأحذهم الله بذنوبهم ) وإنما استعمل فيه الأخذ لأن من ينزل به العقاب يصير كأنه أخذ المأسور الذي لا يقدر على التخلص .

ثم قال ( والله شديد العقاب ) وهو طاهر .

قوله تعالى ﴿ قل للذين كفروا سيعملون ويخشون إلى جهنم وبئس المهاد ﴾ وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ حزة والكسائي ( سيعملون ويخشون ) بالياء فيها ، والنحوون بالياء المنقطعة من فوق فيها ، فمن قرأ بالياء المنقطعة من تحت ، فأنعنى : بينهم أنهم سيعملون ، ويدل على صحة الياء قوله تعالى ( قل للذين آمنوا ينفروا للذين لا يرجون أيام الله ) ( قل للمؤمنين يغضوا ) ولم يقل غضوا ، ومن قرأ بالياء فللمحاطبة ، ويدل على حسن انشاء قوله ( وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب ) والفرق بين القراءتين من حيث المعنى أن القراءة بالك ، أمر بأن يجبرهم بما سيجري عليهم من العلبة واختر إلى جهنم ، والقراءة بالياء أمر بأن يحكى لهم والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوهاً ( الأولى ) لما غزا رسول الله ﷺ قريشاً يوم بدر وقمع المدينة ، جمع يهود في سوق بني قينقاع ، وقال : يا معشر اليهود أسلموا قبل أن يصيبكم مثل ما أصاب قريشاً ، فقالوا : يا محمد لا تغرنك نفسك أن قتلت نقرأ من قريش لا يعرفون القتال ، لو قاتلنا لعرفت ، فنزل الله تعالى هذه الآية .

﴿ الرواية الثانية ﴾ أن يهود أهل المدينة لما شاهدوا وقعة أهل بدر ، قالوا : والله هو النبي الأُمي الذي بشرنا به موسى في الثوراة ، وضعه وأنه لا ترد له راية ، ثم قال بعضهم لبعض ، لا تعجلوا فلما كان يوم أحد ونكب أصحابه قالوا : ليس هذا هو ذلك ، وغلب الشفاء عليهم فلم يسموا ، فنزل الله تعالى هذه الآية .

﴿ والرواية الثالثة ﴾ أن هذه الآية واردة في جمع من الكفار بأعينهم عشم الله تعالى أسهم يموتون على كفرهم ، وليس في الآية ما يدل على أسهم من هم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ احتج من قال بتكليف ما لا يطاق بهذه الآية ، فقال : إن الله تعالى

قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِتْنَتِي الثَّقَنَّا فِتْنَةً تُفْقِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَآخَرِينَ كَفَرًا يَرُودُهُمْ مُتَغَلِّبُهُمْ رَأَى الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بَصِيرَةَ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ﴿٢٠٣﴾

أخبر عن تلك الفرقة من الكفر أنهم يخشون (إلى جهنم ، فلو امتروا وأطلعوا لاقلب هذا الخبر كذبا وذلك محال ، ومستلزم المحال محال ، فكان الإيمان والطاعة محالا منهم ، وقد أمروا به ، فقد أمروا بالمحال وبما لا يطاق ، ولهم تقريره قد تقدم في تفسير قوله تعالى ( سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ) .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قوله ( مستغلبون ) إخبار عن أمر يحصل في المستقبل ، وقد وقع خبره على مواهته ، فكان هذا إخباراً عن الغيب وهو معجز ، وتطيره قوله تعالى ( علقت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون ) الآية ، وتطيره في حق عيسى عليه السلام ( وأنتنكم عما تكفلون وما تدخرون في بيوتكم ) .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ دلت الآية على حصول البعث في القيامة ، وحصول الحشر والنشر ، وإن مرد الكافرين إلى النار .

ثم قال ( ومشي المهدي ) وذلك لأنه تعالى لما ذكر حشرهم إلى جهنم وصفه فقال ( بمشي المهدي ) والمهاد : الموضع الذي يتمهد فيه وينام عليه كالفراش ، قال الله تعالى ( والأرض قرشناها فنعم الماهدون ) فلما ذكر الله تعالى مصير الكافرين إلى جهنم أخبر عنها بالنشر لأن بشر مأخوذ من تيساء هو الشر والشدة ، قال الله تعالى ( وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئس أي شديد وجهنم مصروفة أعاذنا الله منها بفضلته .

قوله تعالى ﴿ قد كان لكم آية في فتنتي الثناتة محائل في سبيل الله وأخرى كافرة يرودهم متغلبهم رأى العين والله يؤيد بصيرة من يشاء إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار ﴾ .

اعلم أن في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ لم يقل : قد كانت لكم آية ، بل قال ( قد كان لكم آية ) وفيه

وجهان :

( الأول ) أنه محمول على المعنى ، والمراد : قد كان لكم إتيان هذا آية .

( والثاني ) قال المراء : إنما ذكر للفصل الواقع بينهما ، وهو قوله ( لكم ) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ وجه العلم أننا ذكرنا أن الآية المضمة ، وهي قوله تعالى ( ستغلبون وتحشرون ) نزلت في اليهود ، وأن رسول الله ﷺ لما دعاهم إلى الإسلام أظهروا لشركهم وقالوا السبا أمثال قريش في الضعف وقلة المعرفة بالقتال بل معنا من الشوك والمعرفة بالقتال ما يشب كل من ينازعنا فاعه تعالى قال لهم إنكم وإن كنتم أقوىاء وأرياب العدد والعدة فانكم ستغلبون ثم ذكر الله تعالى ما يجري الدلالة على صحة ذلك الحكم ، فقال ( قد كان لكم آية في فتين انفتحت ) يعني وقعة بدر كانت كالدلالة على ذلك لأن الكثرة والعدة كانت من جانب الكفار والقلة وعدم السلاح من جانب المسلمين ثم إن الله تعالى قهر الكفار وجعل المسلمين مظفرين منصورين وذلك يدل على أن تلك الغلبة كانت بتأييد الله ونصره ، ومن كان كذلك فانه يكون غالباً لجميع الخصوم ، سواء كانوا أقوىاء أو لم يكونوا كذلك فهذا ما يجري مجرى الدلالة على أنه عليه السلام يهزم هؤلاء اليهود ويظهرهم وإن كانوا أرياب السلاح والقوة فصودت هذه الآية كالدلالة على صحة قوله ( قل لنذين كفروا ستغلبون ) الآية ، فهذا هو الكلام في وجه التظم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ( الفتنة ) الجماعة ، وأجمع المفسرون على أن المراد بالفتنتين : رسول الله ﷺ وأصحابه يوم بدر ومشركوا مكة روى أن المشركين يوم بدر كانوا تسعمائة وخمسين رجلاً ، وفيهم أبو سفيان وأبرجهم ، وقادوا مائة فرس ، وكلت معهم من الأهل سبعائة بعير ، وأهل الحبر كلهم كانوا دارعين وهم مائة نفر ، وكان في الرجال فرارح سوى ذلك ، وكان المسلمون ثلثمائة وثلاثة عشر رجلاً بين كل أربعة منهم بعير ، ومعهم من اندرؤع ستة ، ومن الخيل فرسان ، ولا شك أن في قلبية المسلمين للكفار على هذه الصفة آية بيّنة ومعجزة قاهرة .

واعلم أن العلماء ذكروا في تفسير كون تلك الواقعة آية بيّنة وجوهاً ( الأول ) أن المسلمين كان قد اجتمع فيهم من أسباب الضعف عن المقاومة أمور ، منها : قلة العدد ، ومنها : أنهم خرجوا غير فاصدين للحرب فلم يتأهبوا ، ومنها قلة السلاح والفرس ، ومنها أن ذلك ابتداء غارة في الحرب لأنها أول غزوات رسول الله ﷺ ، وكان قد حصل للمشركين أعداء هذه المعاني منها : كثرة العدد ، ومنها أنهم خرجوا متأهبين للحرب ، ومنها كثرة سلاحهم وخيلهم ، ومنها أن أولئك الأقوام كانوا عارفين للمحاربة ، ونقاطلة في الأمانة المنيعة ، وإذا كان كذلك فلم تحر العادة أن مثل هؤلاء العدد في القلة والضعف وعدم السلاح وقلة المعرفة بأسر المحاربة يغلبون مثل ذلك الجمع الكثير مع كثرة سلاحهم وتأهبهم للمحاربة ، ولما كان ذلك حارحاً عن العدة كان معجزاً .

❖ والوجه الثاني ❖ في كون هذه النوفعة آية أن عليه الصلاة والسلام كان قد أخبر قومه بأن الله يصرفه على قريش بقوله ( وإذ يبعثكم الله إحدى الطائفتين أنهن لكم ) يعني جمع قريش أو غير أبي سفيان ، وكان قد أخبر قبل الحرب بأن هذا مصرح فلان ، وهذا «مصرح فلان» ، فلما وجد خبر خير ، في المستقبل على وفق خبره كان ذلك إنجازاً عن الوعد ، فكان معجزة .

❖ والوجه الثالث ❖ في بيان كون هذه النوفعة آية ما ذكره تعالى بعد هذه الآية ، وهو قوله تعالى ( يرونها مثلهم رأى الذين ) والأصح في تفسير هذه الآية أن المراد من هم المشركون والمسلمين هم المؤمنون ، والمعنى أن المشركين كانوا يرون المؤمنين حتى عند فتحهم قريش من القرى ، أو مثل عدد المسلمين وهو ستة ، وذلك معجز .

فإن قيل : تخويل رؤية ما ليس بموجود بفضي إلى السفطة .

فإن : تحمل الرؤية على لفظ الخيال ، وذلك لأن من استند حوجه قدمته في الجمع انطباعهم في غاية الكثرة ، وإما أن يقول إن الله تعالى أخبر الملائكة حتى صار مشكراً المسلمين كثيرين وتحول أول قرب ، لأن الكلام مقتصر على المؤمنين ولم يدخل فيها قصة الملائكة .

❖ والوجه الرابع ❖ في بيان كون هذه القصة آية ، قال الحسن : إن الله تعالى أمر رسوله صلى الله عليه وسلم في تلك الغزوة بخمس الآف من الملائكة لأنه قال ( فاستجاب لكم أي بمداكم بالقب ) وقال ( على أن تصروا ينقوا بأنكم من قورهم هذه بمدكم رسكم بخمس الآف من الملائكة ) والأصح الأربعة آلاف : خمسة آلاف من الملائكة وكان سبحانه هو له كانه على آيات حوجه (نواصيهم صرفاً أيضاً) ، وهو لرد بقوله ( والله يؤيد بصره من شاء ) والله أعلم .

ثم قال : تعالى ( فتنه ذليل في سبيل الله وأخرى كفره ) وبه مسائلتان

❖ المسألة الأولى ❖ القراءة المشهورة : فتنه بالرفع ، وكذا قوله ( وأخرى كفره ) وقري : ( فتنه ذليل وأخرى كفره ) بالجر على البدل من فتنه ، وقري : بالرفع ، إما على الاختصاص ، أو على الخلق من النصير في التقى ، قال الواحدي رحمه الله : والرفع هو الوجه لأن المعنى إحداهما تغفل في سبيل الله فهو رفع على استيلاء الكلام .

﴿ المسألة الثانية ﴾ المراد بالفتنة التي نقاتل في سبيل الله هم المسلمون ، لأنهم قاتلوا نصرته دين الله .

وقوله ( وأخرى كافتة ) المراد بها كفار قريش  
ثم قال تعالى ( يروهم مثليهم رأيي العين ) وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ نافع وأبان عن عاصم ( يروهم ) بالبناء المنقطعة من فوق ، والباقيون بالياء فمن قرأ بالياء علان ما قبله خطاب لليهود ، والمعنى نرون أيها اليهود المسلمين مثلي ما كانوا . أو مثلي الفتنة الكافرة ، أو تكون الآية عطفاً مع مشركي قريش والمعنى : نرون يا مشركي قريش المسلمين مثلي فتكم الكافرة ، ومن قرأ بالياء فللعنافة التي جاءت بعد الخطاب ، وهو قوله ( فتنة نقاتل في سبيل الله وأخرى كافتة يروهم مثليهم ) فقوله ( يروهم ) يعود إلى الاختيار عن إحدى الفتنين .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أنه قد تقدم في هذه الآية ذكر الفتنة الكافرة وذكر الفتنة المسلمة فقوله ( يروهم مثليهم ) يحتمل أن يكون الراؤن هم الفتنة الكافرة ، والمربوبون هم الفتنة المسلمة ، ويحتمل أن يكون بالعكس من ذلك فهذان احتمالان ، وأيضاً فقوله ( مثليهم ) يحتمل أن يكون المراد مثلي الرائين وأن يكون المراد مثلي المرتين فاذن هذه الآية تحتل رجوعاً أربعة ( الأول ) أن يكون المراد أن الفتنة الكافرة رأيت المسلمين مثلي عدد المشركين قريباً من العن .

﴿ والاحتمال الثاني ﴾ أن الفتنة الكافرة رأيت المسلمين مثلي عدد المسلمين سبائة وبنينا وعشرين ، والحكمة في ذلك أنه تعالى كثر المسلمين في أعين المشركين مع قتلهم ليهابهم فيجترؤا عن قتالهم .

فإن قيل : هذا متناقض لقوله تعالى في سورة الأنفال ( وبقلكم في أعينهم ) .

( فأجواب ) أنه كان التقليل والتكثير في حالين مختلفين ، قللوا أولاً في أعينهم حتى احتروا عليهم ، فلما نالوا كثرهم الله في أعينهم حتى صاروا مغلوبين ، ثم إن تقليلهم في أول الأمر ، وتكثيرهم في آخر الأمر ، أبغ في القعدة وإظهار الآية .

﴿ والاحتمال الثالث ﴾ أن الرائين هم المسلمون ، والمرتين هم المشركون ، فانسلمون رأوا المشركين مثلي المسلمين سبائة وأزيد ، والسبب فيه أن الله تعالى أمر المسلم الواحد بمقاومة الكافرين قال الله تعالى ( إن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ) .

فان قيل : كيف يرويه مثليهم رأيي العين ، وكانوا ثلاثة أمثالهم ؟

( جواب ) أن الله تعالى إنما أظهر للمسلمين من عدد المشركين القدر الذي علمهم نستلمون أنهم يغلبونهم ، وذلك لأنه تعالى قال ( إن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ) وأظهر ذلك العدد من المشركين للذين هم أقوى لغلبهم ، وإزالة الخوف عن صدورهم .

❖ والاحتفال الرابع في أن الزائين هم المسلمون ، وأهم رأوا المشركين على الضعيف من عدد المشركين فلهذا لم يمكن أن يقرب به أحد ، لأن هذا يوجب نصرة المشركين بالضعف الخوف في قلوب المؤمنين ، والآية تدعي ذلك ، وفي الآية احتمال حسس ، وهو أنها أول الآية قد بينا أن الخطاب مع اليهود ، فيكون المراد ترويض أهل اليهود المشركين على المؤمنين في القوة والشجاعة .  
فان قيل : كيف رأوهم مثليهم وقد كانوا ثلاثة أمثالهم فقد سبق الجواب عنه .  
بقي من مبحث هذا الموضع أمران :

❖ البحث الأول في أن الاحتفال الأول والثاني يقتضي أن المعلوم صار مرئياً ، والاحتفال الثالث يقتضي أن ما بعد ، حصرهم بصر مرئياً ، أما الأول فهو محال عقلاً ، لأن المعلوم لا يرى ، فلا جرم وجب حمل الرؤية على الطل القوي ، وأما الثاني فهو جائز عند أصحابنا ، لأن عدداً مع حصول الشرف والوضعة الحسنة يكون الإقرار الجائز لا وجباً ، وكان ذلك الرمان ومن ظهور المعجزات وخوارق العادات ، فلم بعد أن يقال : إنه حصل ذلك معجزاً ، وما لعزلة فمعتد بهم الإدراك ونسب الحصول عند اجتماع الشروط وسلامة الحسنة ، فلهذا المعنى عتذر القاضي عن هذا الموضع من وجوه ( أحدها ) أن عند الاشتغال بالمعاصرة والاشتغال قد لا يتفرغ الإنسان لأن يدير حديثه حول المعسكر وينظر إليهم على سبيل التأمل الفاعل ، فلا حرم يرى لبعض دور البعض ( مثلاً ) لعله يحدث عند المحاربة من الغضب ما يصير مانعاً عن إدراك البعض ( وثالثها ) يجوز أن يقال : إنه تعالى خلق في الهواء ما صار مانعاً عن إدراك ثلث المعسكر ، وكل ذلك محتمل .

❖ البحث الثاني في التدوير احتمل أن يكون الرؤى هم المشركون ، وأن يكون هم المسلمون ففي الاحتفالين أظهر قيل : إن كون المشرك راءياً أولى ، ويدل عليه وجوه ( الأول ) أن تعالى النفس بالفعل أشد من تعلقه بالمفعول ، فحتمل أقرب المذكورين السامعين فاعلاً ، وأبعدهما مفعولاً أولى من العكس ، وأقرب المذكورين هو قوله ( وأخرى كاهرة ) ( والثاني ) أن مقدمة الآية وهو قوله ( قد مك لكم آية ) خطاب مع الكفار فإعادة نافع بانه يكون خطاباً مع أولئك الكفار والمعنى ترويض بأشركي فريش المسلمين مثليهم ، فلهذا القراءة لا تساعد ولا على كون الرائي مشركاً ( الثالث ) أن الله تعالى جعل هذه الحالة آية الكفار ، حيث قال ( قد

زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ  
وَالْأَفْئِصَةِ وَالْحَبْلِ الْمُشْمُومَةِ وَالْخَرْتِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ  
عِنْدَهُ حُسْنُ الْمُنَاقَبِ ﴿١١﴾

كان لكم أية في فتنى الفتناء فوجب أن تكون هذه الحالة مما يشاهدها الكافر حتى تكون حجة عليه ، أما لو كانت هذه الحالة حاصلة للمؤمن لم يصح جعلها حجة الكافر والله أعلم .

واحتج من قال : المرئون هم المسلمون ، وذلك لأن المرئيين لو كانوا هم المشركين لزم رؤية ما ليس بموجود وهو محال ، ولو كان المرئون هم المؤمنون لزم أن لا يرى ما هو موجود وهذا ليس محالاً ، وكان ذلك أولى والله أعلم .

ثم قال ( رأى العين ) يقال : رأيته رأياً ورؤية ، ورأيت في المنام رؤياً حسية ، فالرؤية تختص بالسام ، ويقول : هو من رأى العين حيث يقع عليه بصرى ، فقوله ( رأى العين ) يجوز أن يتصحب على المصدر ، ويجوز أن يكون ظرفاً للمكان ، كما تقول : نرونيهم أمامكم ، ومثله : هو منى مناط العنق ومزهر الكلب .

ثم قال ( والله يؤيد نصرته من يشاء ) نصر الله المسلمين على وجهين : نصر بالعبادة كنصر يوم بدر ، ونصر بالحقبة ، فلهذا المعنى لو قدرنا أنه خزم قوم من المؤمنين لجاز أن يقال : هم المنصورون لأنهم هم المنصورون بالحقبة ، وبالحاقبة الحميدة ، والمقصود من الآية أن النصر والظفر إنما يحصلان بتأييد الله ونصره ، لا بكثرة العدد والشوكة والسلاح .

ثم قال ( إن في ذلك عبرة ) والعبرة الاعتبار وهي الآية التي يعبر بها من منزلة الجهل إلى العلم وأصله من العبور وهو العبور من أحد الحدين إلى الآخر ، ومع العبارة وهي الكلام الذي يعبر بالمعنى إلى المخاطب ، وعبارة الرؤيا من ذلك ، لأنها تعبر لها ، وقوله ( لأولى الأضرار ) أى لأولى العقول . كما يقال : بغلان يفسد هذا الأمر ، أى علم ومعرفة ، والله أعلم .

قوله سبحانه وتعالى ﴿ زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطر المنظرة من الذهب والفضة والحبل المشموم والأنعام والخرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المئاب ﴾ في الآية مسائل :



﴿ المسألة الأولى ﴾ في كيفية التظم قولان ( الأول ) ما يتعلق بالقصة فننا رويناً أن أبا حنيفة ابن علقمة النصراني اعترف لأخيه بأنه يعرف صدق محمد ﷺ في قوله إلا أنه لا يضر بذلك خوفاً من أن يأخذ منه ملوك الروم المال وأبنا رويناً أنه عليه الصلاة والسلام لما دعا اليهود إلى الإسلام بعد غزوة بدر أظهروا من أنفسهم القوة والشدة والاستظهار بالمال والسلاح ، فبين الله تعالى في هذه الآية أن هذه الأشياء وهبها من منافع الدنيا زائلة باحثة ، وأن الآخرة خير وأبقى .

﴿ القول الثاني ﴾ وهو على التأويل العام أنه تعالى لما قل في الآية المتقدمة ( والله يؤيد نصيره من يشاء إن في ذلك لعبرة لأول الأبصار ) ذكر بعد هذه الآية ما هو كالشرح والبيان لتلك العبرة وذلك هو أنه تعالى بين أنه زين للناس حب الشهوات الحسائية ، واللذات الدنيوية ، ثم أنها فانية متغضبة تذهب لذاتها ، وتبقى تبعاتها ، ثم إنه تعالى حث على الرغبة في الآخرة بقوله ( قل أؤنبشكم بخير من ذلكم ) ثم بين طيبات الآخرة معدة لمن راطب على الصودية من الصابرين والصادقين إلى آخر الآية .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلفوا في أن قوله ( زين للناس ) من الذي زين ذلك ؟ أما أصحابنا فقولهم فيه ظاهر ، وذلك لأن عندهم خلق جميع الأفعال هو الله تعالى وأيضاً قلنا : لو كان المزين الشيطان فمن الذي زين الكفر والبدعة للشيطان ، فإن كان ذلك شيطاناً آخر لزم التسلسل ، وإن وقع ذلك من نفس ذلك الشيطان في الإنسان فليكن كذلك الإنسان ، وإن كان من الله تعالى ، وهو الحق فليكن في حق الإنسان كذلك ، وفي القرآن إشارة إلى هذه التكنة في سورة القصص في قوله ( ربنا هؤلاء اتدبين أغويانا أغويانهم كما غويانا ) يعني إن اعتقد أحد أن أغويانهم فمن الذي أغوينا ، وهذا الكلام ظاهر جداً .

أما المعتزلة فالقاضي نقل عنهم ثلاثة أقوال :

﴿ القول الأول ﴾ حكى عن الحسن أنه قال : الشيطان زين فهم ، وكان يخلف على ذلك بالله ، واحتج القاضي بهم بوجوه ( أحدها ) أنه تعالى أطلق حب الشهوات ، فبدل فيه الشهوات المحرمة ومزين الشهوات المحرمة هو الشيطان ( وثانيها ) أنه تعالى ذكر الغناظير المضطرة من الذهب والفضة وحب هذا المال الكثير إلى هذا الحد لا يليق إلا بمن جعل الدنيا قبله طلباً ، ومنتهم مقصوده . لأن أهل الآخرة يكتبون بالغلبة ( وثالثها ) قوله تعالى ( ذلك منافع الحياة الدنيا ) ولا شك أن الله تعالى ذكر ذلك في معرض الذم للدنيا والذم للشيء بمنتهى أن يكون مزياً له ( ورابعها ) قوله بعد هذه الآية ( قل أؤنبشكم بخير من ذلكم ) والمقصود من هذا الكلام

صرف العبد عن الدنيا ونقيحها في عبته . وذلك لا يليق من يزين الدنيا في عبته .

﴿ والقول الثاني ﴾ قول قوم آخرين من المعتزلة وهو أن المزين هذه الأشياء هو الله وحنوا عليه بوجه ( أحدها ) أنه تعالى كما رغب في متاع الآخرة فقد خلق ملاءة الدنيا وأباحها لعبده ، وإباحتها للعبد تزيين لها ، فإنه تعالى إذا خلق الشهوة والمنهي ، ونهى للمستهي علماً بما في تناول المستهي من الفسدة . لم أباح له ذلك التناول كان تعالى مرتباً لها ( وثانيها ) أن الانتفاع بهذه الشهوات وسائل إلى مباح الآخرة ، والله تعالى قد ندب إليها ، فكان مرتباً لها ، وبما قلنا : إن الانتفاع بها وسائل إلى ثواب الآخرة لوجوه ( الأول ) أن يصدق هذا ( الثاني ) أن يتقوى بها على طاعة الله تعالى ( والثالث ) أنه إذا انتفع بها وعلم أن تلك المباحات إنما تيسر به تخليق الله تعالى وإعائه صواب ذلك سبباً لانتغال العبد بالشكر العظيم ، ولذلك كان لصاحب ابن عباد يقول : شرب الماء البارد في العصف يستخرج الحمد من أقصى القلب وذكر شعراً هذا معناه ( والرابع ) أن القادر على التمتع بهذه اللذات والطيبات إذا تركها وانتفع بالعسرة وتعمل ما فيها من المنفعة كان أكثر ثواباً ، فثبت بهذه الوجوه أن الانتفاع بهذه الطيبات وسائل إلى ثواب الآخرة ( والخامس ) قوله تعالى ( هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ) وقال ( قل من حرم زينة الله التي أخرج لعبده والطيبات من الرزق ) وقال ( إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها ) وقال ( حدوا زينتكم عند كل مسجد ) وقال في سورة الفرقة ( ونزل من السماء ماء فنخرج به من الثمرات رزقاً لكم ) وقال ( كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً ) وكل ذلك يدل على أن التزيين من الله تعالى ، وبما يؤكد ذلك قراءة محمّد ( زين للناس ) على تسمية التفاعل

﴿ والقول الثالث ﴾ وهو احتياز أمي على إيجابني والفاضي وهو لتفصيل ، وذلك أن كل ما كان من هذا الباب واجباً أو مندوباً كان التزيين فيه من الله تعالى ، وكل ما كان حراماً كان التزيين فيه من الشيطان هذا ما ذكره الفاضل . وبقي قسم ثالث وهو المباح الذي لا يكون في فعله ولا في تركه ثواب ولا عقاب والفاضي ما ذكره هذا القسم ، وكان من حقه أن يذكره ويبين أن التزيين فيه من الله تعالى ، أو من الشيطان .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله ( حب الشهوات ) فيه أبحاث ثلاثة :

﴿ البحث الأول ﴾ أن الشهوات هي الأشياء الشهوات سميت بذلك على الاستعارة لتعلق بالأفعال ، كما يدل المعقول والفرة ، والمخرج رجا والمعلوم عشم . وهذه استعارة مشهورة في اللغة ، يقال : هذه شهوة فلان . أي مشتهاه ، قال صاحب

الكشاف : وفي تسميتها بهذا الاسم فالتشابه : ( إحداهما ) أنه جعل الأعيان التي ذكرها شهوات مبالغة في كرم شهوة عرومها على الاستمتاع بها ( والثانية ) أن الشهوة صفة مستمرة عند الحكماء مذمومة من اتبعها شاهد على نفسه بالبيعية : فكان المقصود من ذكر هذا اللفظ التنبيه عليها .

❖ البحث الثاني ❖ قال المتكلمون : دلل هذه الآية على أن الحب غير الشهوة لأنه أضاف حب إلى الشهوة والمصاف غير لمصاف إليه . والشهوة من فعل الله تعالى ، والحب من أفعال العباد ومعنى عبارة عن أن يعمل الإنسان كل غرض ويعيشه في طلب للذات والطلبات

❖ البحث الثالث ❖ قال الحكماء : الإنسان قد يحب شيئاً ولكنه يجب ، أن لا تحبه مثل السبب منه وقد يميل ضيعه إلى بعض المحرمات لكنه يجب أن لا يحب . وأما من أحب شيئاً وأحب أن يحبه بذلك هو كمال المحبة ، فإن كان ذلك في جانب آخر فهو كمال السعانة ، كما في قوله تعالى حكاية عن سليمان عليه السلام ( يني أحببت حب احب ) ومعناه أحب الخير وأحب أن أكون محباً للخير ، وإن كان ذلك في جانب الشر ، فهو كما قال في هذه الآية فإن قوله ( زين للناس حب الشهوات ) يدل على أمور ثلاثة مربة ( أوها ) أنه يشتهي أنواع المشتهيات ( وثانيها ) أنه يحب شهوته له ( وثالثها ) أنه يعتقد أن تلك الحصة حسنة وفضيلة ، ولما اجتمعت في هذه القضية الدرجات الثلاث بلغت العاية القصوى في الشدة والقوة ، ولا يكاد يتحلل إلا بتوفيق عظيم من الله تعالى . ثم إنه تعالى أضاف ذلك إلى الناس ، وهو لفظ عام دخله حرف التعريف فينبذ الاستغراق ، فظاهر اللفظ يقتضي أن هذا المعنى حاصل لجميع الناس ، والعقل أيضاً يدل عليه . وهو أن كل ما كان لذياً ونافعاً فهو محبوب ومطلوب لذته والمزيد السافع لسهاك ، جدهاتي وروحاني ، والنفس الجسماني حاصل لكل أحد في أول الأمر ، وأما النفس الروحاني فلا يكون إلا في الإنسان الواحد على سبيل السرة ، ثم ذلك الإنسان إنما يحصل له تلك السرة الروحانية بعد استئناس النفس بالذات الجسمانية ، فيكون اتجاه النفس إلى الذات الجسمانية كالملكة المستقرة المأمنة ، وانحط بها إلى الذات الروحانية كالخاتمة النظارة التي تزول بأذى سبب فلا جرم كان العال على خلق إنما هو المكي الشديد في الذات الجسمانية وأما الميل إلى طلب لذات الروحانية فذلك لا يحصل إلا للشخص النادر ، ثم حصوله لذلك النادر لا يقتصر إلا في أوقات نادرة ، فلهذا السبب عم الله عدداً الحكماء فقال ( زين للناس حب الشهوات ) .

وأما قوله تعالى : من النساء والبنين : فمعنى بحثان

❖ البحث الأول ❖ ( من ) في قوله ( من النساء والبنين ) كما في قوله ( فاجتنبوا الرجس

من الأولاد ) فكما أن المعنى فنجتنبوا الأولاد التي هي رجس فكذا أيضاً معنى هذه الآية : ذنب للناس حب النساء وكذا وكذا التي هي مشتهة .

﴿ البحث الثاني ﴾ اعلم أنه تعالى عدد ههنا من المشتهيات أموراً سبعة ( أولها ) النساء وإنما قدمهن على الكل لأن الاكثاف بين أكثر والاستئناس بين أئمن ولذلك قال تعالى ( خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة ) وما يؤكد ذلك أن العشق الشديد المخلق المهلك لا يتفق إلا في هذا النوع من الشهوة .

﴿ المرتبة الثانية ﴾ حب الولد : ولما كان حب الولد الذكر أكثر من حب الأنثى . لا جرم خصه الله تعالى بالذكر ، ووجه التمتع بهم ظاهر من حيث السرور والتكثير بهم إلى غير ذلك .

واعلم أن الله تعالى في إيجاد حب الزوجة والولد في قلب الإنسان حكمة بالغة ، فانه لولا هذا الحب لما حصل التوالد والتسلل ولأدى ذلك إلى انقطاع النسل ، وهذه المحبة كأنها حالة غريزية ولذلك فإنها حاصلة لجميع الحيوانات ، والحكمة فيه ما ذكرنا من بقاء النسل .

﴿ المرتبة الثالثة والرابعة ﴾ ( المتاعيل المنظرة من الذهب والفضة ) وفيه أبحاث :

﴿ البحث الأول ﴾ قال الزجاج : الفتنار مأخوذ من عقد الشيء وإحكامه ، والفتنرة مأخوذة من ذلك لتوثقها بعقد المطاق ، فالفتنار مال كثير يتوثق الإنسان به في دفع أصناف التوايب ، وحكى أبو عبيدة عن العرب أنهم يقولون : إنه وزن لا يجد ، واعلم أن هذا هو الصحيح ، ومن الناس من حاول تحديده ، وفيه روايات . مروى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال « الفتنار اثنا عشر ألف أوقية » وروى أنس عنه أيضاً أن الفتنار ألف دينار ، وروى أبي بن كعب أنه عليه السلام قال : الفتنار ألف ومائتا أوقية وقال ابن عباس : الفتنار ألف دينار أو اثنا عشر ألف درهم ، وهو مقدار الثنية ، وبه قال الحسن ، وقال الكلبي : الفتنار بلسان الروم مل ، مسك ثور من ذهب أو فضة ، وفيه أقوال سوى ما ذكرنا لكننا تركناها لأنها غير معتمدة بحجة اليقينة .

﴿ البحث الثاني ﴾ ( المنظرة ) من الفتنار ، وهو للتأكد ، كفهوم : ألف مؤلف ، وبدره مبدرة ، وإبل مؤبلة ، وبرايم مبرهمة ، وقال الكلبي : الفاضيل ثلاثة ، والمنظرة المضاعفة ، فكان المجموع ستة .

﴿ البحث الثالث ﴾ الذهب والفضة إلا أننا كثيراً ما عبرين لأنهم جعلنا ثمن جميع الأشياء ، فما لكها كالمالك لجميع الأشياء ، وصفة المالكية هي القدرة ، والقدرة صفة كمال ، والكمال

محبوب نذاته ، فلما كان الذهب والفضة أكمل الوسائل إلى تحصيل هذا الكمال الذي هو محبوب لذاته وما لا يوجد المحبوب إلا به فهو محبوب ، لا جرم كانا محبوسين .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ ( الخيل المسومة ) قال الواحدي : الخيل جمع لا واحد له من لفظه ، كالثور والنساء والرهط ، وسميت الأفراس خيلاً خيلاتها في مشيها ، وسميت حركة الإنسان على سبيل الجولان اختيلاً ، وسمى الخيلاً خيلاً ، والتخيل تخيلاً ، لجولان هذه القوة في استحضار تلك الصورة ، والأخيل الشفراني ، لأنه يتخيل نارة أخضر ، وشاة أحمر ، واختلغوا في معنى (المسومة) على ثلاثة أقوال ( الأول ) أنها الراعية ، يقال : أسمت الدابة وسومتها إذا أرسلتها في مروجها للرعي ، كما يقال : أسمت الشيء وقومت ، وأخذته وجودته ، وألمته ونومت ، والمقصود أنها إذا رعت أزدادت حساً ، ومنه قوله تعالى ( فيه نسيمون ) .

﴿ والقول الثاني ﴾ المسومة المعلمة قال أبو مسلم الأصفهاني : وهو مأخوذ من السبا بالقصر والسياء بلك ، ومعناه واحد ، وهو الهيئة الحسنة ، قال الله تعالى ( سباهم في وجوههم من أثر السجود ) ثم القائلون بهذا القول اختلغوا في تلك العلامة ، فقال أبو مسلم : المراد من هذه العلامات الأوصاف والغزير التي تكون في الخيل ، وهي أن تكون الأفراس غرا محجلة ، وقال الأصم : إنما هي البليز ، يقال فتادة : الشبة ، وقال المازج : الكمر ، وقول أبي مسلم أحسن لأن الإشارة في هذه الآية إلى شرائف الأموال ، وذلك هو أن يكون الفرس أغر محجلاً ، وأما سائر الوجوه التي ذكرناها فلا نفيد شرفاً في الفرس .

﴿ القول الثالث ﴾ وهو قول مجاهد وعكرمة : أنه الخيل المطهنة الحسان ، قال الفقهاء : المطهنة المرأة الجميلة .

﴿ الفرقة السادسة ﴾ ( الانعام ) وهي جمع نعم ، وهي الإبل والبقر والغنم ، ولا يقال للنعمن الواحد منها : نعم إلا لتلايل خاصة فإنها غلبت عليها .

﴿ الرتبة السابعة ﴾ ( الخمر ) وقد ذكرنا اشتقاقه في قوله ( وملك الخمر والنسل ) .

ثم إنه تعالى لما عدد هذه السبعة قال ( ذلك منافع الحياة الدنيا ) قال القاضي : ومعلوم أن منافعها إنما خلق ليستمتع به فكيف يقال إنه لا يبورز بضغطة التزيين إلى الله تعالى ، ثم قال للاستمتاع بمنافع الدنيا وجوه : منها أن يفرح به من خصه الله تعالى بهذه النعم فيكون مدموماً ومنها أن يترك الانشراح به مع الحاجة إليه فيكون نيبساً مدموماً ، ومنه أن يتنفع به في وجه منافع من غير أن يتوصل بذلك إلى مصالح الآخرة ، وذلك لا محمود ولا مذموم ، ومنها أن يتنفع به

قُلْ أُو۟تِيتُكُمْ بَحِيرًا مِّنۢ ذَٰلِكُمۡ ۖ لِّلَّذِينَ آمَنُوا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنۢ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ  
يُخْلِطُونَ فِيهَا وَازْوَاجًا مُّطَهَّرَةً وَرِزْقًا كَثِيرًا ۖ وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١٤﴾

على وجه يتوصل به إلى معالجات الآخرة وذلك هو المدح .

ثم قال تعالى ( والله عنده حسن لأب ) اعلم أن المآل في اللغة المخرج ، يقال : أب الرجل إياه وأبوة وأبىه وأبى . قال الله تعالى ( يا أيها الباقون ) والمقصود من هذا الكلام بيان أن من اتاه الله الدنيا كان الراتب عليه أن يصرفها إلى ما يكون فيه عيادة لمعاد ويتوصل بها إلى سعادة آخرته ، ثم لما كان الغرض الترغيب في المآل وصف لأب بالحسن .

فإن قيل : المآل نسيم : الجنة وهي في غاية الحسن ، والبار وهي خالية عن الخس ، فكيف وصف لأب المطلق بالحسن .

قلنا : المآل المقصود بهذات هو الجنة ، فاما البار فهي المقصود بالفرح ، لأنه سبحانه خلق الجنة للرحمة لا للعذاب ، كما قال : سبقت رحمي غضبي ، وهذا سر يطلع منه على أسرار غامضة .

قوله تعالى ﴿ قُلْ أُوتِيتُكُمْ بَحِيرًا مِّنۢ ذَٰلِكُمۡ لِّلَّذِينَ آمَنُوا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنۢ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُخْلِطُونَ فِيهَا وَازْوَاجًا مُّطَهَّرَةً وَرِزْقًا كَثِيرًا ۖ وَاللَّهُ وَآلَهُ يَعْمَلُونَ بِالْعِبَادِ ﴾ .

في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ترا : ابن عاصم وعاصم وحمره والكسائي ( أوتيتكم ) بهمزتين والخطيف الرواية عن النخعي وأبي عمرو .

﴿ المسألة الثانية ﴾ ذكرنا في متعلق الاستعظام ثلاثة أوجه ( الأول ) أن يكون المعنى : هل أوتيتكم بحير من ذلك ، ثم يندفح : للذين اتقوا عند ربهم كذا وكذا ( والثاني ) هل أوتيتكم بحير من ذلك للذين آمنوا ، ثم يندفح : عند ربهم جنت تجري ( والثالث ) هل أوتيتكم بحير من ذلك للذين اتقوا عند ربهم ، ثم يندفح : جنت تجري .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ في وجه السطع وجهه ( الأول ) أنه تعالى لما قال ( والله عنده حسن

الغالب ) بين في هذه الآية أن ذلك المآل ، كما أنه حسن في نفسه فهو أحسن وأفضل من هذه الدنيا ، فقال ( قل أنبئكم بخير من ذلكم ) ( الثاني ) أنه تعالى لما عده نعم الدنيا بين أن منافع الآخرة خير منها كما قال في آية أخرى ( والآخرة خير وأبقى ) ( الثالث ) كأنه تعالى شبه على أن أمرك في الدنيا وإن كان حسناً مستظماً إلا أن أمرك في الآخرة خير وأفضل ، والمقصود منه أن يعلم العبد أنه كم أن الدنيا أطيب وأوسع وأفسح من بطن الأم ، فكذلك الآخرة أطيب وأوسع وأفسح من الدنيا .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ إيضاحاً : إن نعم الآخرة خير من نعم الدنيا ، لأن نعم الدنيا مشوبة بالمفسدة ، ونعم الآخرة خالية عن شوب المفسد بالكلية ، وأيضاً فتعم الدنيا منقطعاً لا بحالة ، ونعم الآخرة بليغة لا بحالة .

أما قوله تعالى ( للذين اتقوا ) فقد بينا في تفسير قوله تعالى ( هدى للمتقين ) أن التقوى ما هي وما جملة ، فإن الإنسان لا يكون متقياً إلا إذا كان أتياً بالواجبات ، عتسراً عن المحظورات ، وقال بعض أصحابنا : التقوى عبارة عن انقضاء الشرك ، وذلك لأن الشكوى صارت في عرف القرآن مختصة بالإيمان ، قال تعالى ( وألزمهم كلمة التقوى ) وقاهر اللفظ أيضاً مطابق له ، لأن الانقضاء عن الشرك أعم من الانقضاء عن جميع المحظورات ، ومن الانقضاء عن بعض المحظورات ، لأن ماعية الإشراف لا تدل على ماعية الامتناع ، حقيقة التقوى وماهيتها حاصلة عند حصول الانقضاء عن الشرك ، وعرف القرآن مطابق لذلك ، فوجب حمل عليه فكأن قوله ( للذين اتقوا ) معمولاً على كل من اتقى الكفر بالله .

أما قوله تعالى ( للذين اتقوا عند ربهم ) ففيه احتمالان ( الأول ) أن يكون ذلك صفة للخير ، والتقدير : هل أنبئكم بخير من ذلكم عند ربهم للذين اتقوا ( والثاني ) أن يكون ذلك صفة للدين ، اتقوا والتقدير : للذين اتقوا عند ربهم خير من منافع الدنيا ويكون ذلك إشارة إلى أن هذا الثواب العظيم لا يحصل إلا لمن كان متقياً عند الله تعالى ، فيخرج عنه المتألف ، ويدخل فيه من كان مؤسناً في علم الله

وأما قوله ( جنات ) فالتقدير : هوجات ، وقرأ بعضهم ( جنات ) باجر على البدل من خير ، ولعلهم أن قوله ( جنات تجري من تحتها الأنهار ) وصف لطيب الجنة ودخل تحت جميع النعم المرجوة فيها من الطعام والمشرب والملبس والقرش والمنظر ، وبالجملة فالجنة مشتملة على جميع المطالب ، كما قال تعالى ( فيها ما تشتهي الأنفس وتلد الأعين ) .

ثم قال ( حالدين فيها ) والمراد كون تلك النعم دائمة .

الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّمَا قَاتَعْنَا رَبَّنَا ذُتُبُنَا رِقْمًا عَذَابِ النَّارِ ﴿٢١٦﴾

ثم قال ( وأزواج مطهرة ورضوان من الله ) وقد ذكرنا لطائفها عند قوله تعالى في سورة البقرة ( وهم فيها أزواج مطهرة ) وتحقيق القول فيه أن النعمة وإن عظمت قلن تنكامل إلا بالأزواج اللواتي لا يحصل الأنس إلا بهن ، ثم وصف الأزواج بصفة واحدة جامعة لكل مطلوب ، فقال ( مطهرة ) ويدخل في ذلك : الطهارة من الجبر والنفاس وسائر الأحوال التي تظهر عن النساء في الدنيا بما يضر عنه النضج ، ويدخل فيه كونهن مطهرات من الأخلاق الذميمة ومن الفسق ونشوب الخلق ، ويدخل فيه كونهن مطهرات من سوء العشرة .

ثم قال تعالى ( ورضوان من الله ) وفيه مسائلتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ عاصم ( ورضوان ) بضم الراء ، والياء فون بكسرها ، أما المضم فهو لغة فيس وفجيم ، وقال القراء : يقال رصيت رضا ورضوانا ، ومثل الراضون بالكسر أحرمان والعربان وبلغم الطغيان والرجحان والكفران والشكران .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال المتكلمون : الثواب له ركنان ( أحدهما ) المنفعة ، وهي التي ذكرناها ، ( والثاني ) التعظيم ، وهو المراد بالرضوان ، وذلك لأن معرفة فعل الخلة مع هذا العليم المقيم بأنه تعالى راض عنهم ، حامد لهم ، مثن عليهم ، أزيد في إيجاب التسرور من تلك المنافع ، وأما الحكماء فانهم قالوا : الجنات بما فيها إشارة إلى الجنة الجسمانية ، والرضوان فهو إشارة إلى الجنة الروحانية وأعلى المقامات إنما هو الجنة الروحانية ، وهو عبارة عن تحلي نور حلال الله تعالى في روح العبد واستغراق العبد في معرفته ، ثم يصير في أول هذه المقامات راضياً عن الله تعالى ، وفي آخرها مرضباً عند الله تعالى ، وإليه الإشارة بقوله ( راضية مرضية ) ومظهر هذه الآية قوله تعالى ( وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم ) .

ثم قال ( والله بصير بالعباد ) أي عالم بمصالحهم ، فيجب أن يرضوا لأنفسهم ما اختاره لهم من نعيم الآخرة ، وأن يزهوا فيما زهدهم فيه من أمور الدنيا .

قوله تعالى ﴿ اتقوا الذين يقولون ربنا إِنَّمَا قَاتَعْنَا رَبَّنَا ذُتُبُنَا رِقْمًا عَذَابِ النَّارِ ﴾ .

في دلالة مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في إعراب موضع ( الذين يقولون ) وجوه ( الأول ) أنه خفض صفة



## الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْمُتَّقِينَ وَالْمُتَّقِينَ وَالْمُتَّقِينَ بِالْإِسْحَارِ ﴿٣٦﴾

الذين اتقوا ، وتقدير الآية : للذين اتقوا الذين يقولون ، ويجوز أن يكون صفة للعباد ، والتقدير : والله بصير بالعباد وأولئك هم المؤمنون الذين لهم عند ربهم جنات هم الذين يقولون كذا وكذا ( والثاني ) أن يكون نصباً على المدح ( والثالث ) أن يكون رفعاً على التخصيص ، والتقدير : هم الذين يقولون كذا وكذا .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا ( ربنا إنا كنا ) ثم إنهم قالوا بعد ذلك ( فاعفِر لنا ذنوبنا ) وذلك يدل على أنهم توسلوا بمجرد الإيمان إلى طلب المغفرة والله تعالى حكى ذلك عنهم في معرض المدح لهم ، والثناء عليهم ، فدل هذا على أن العبد بمجرد الإيمان يستوجب الرحمة والمغفرة من الله تعالى ، فإن قالوا : الإيمان عبارة عن جميع الطاعات أبطلنا ذلك عليهم بالدلائل المذكورة في تفسير قوله ( الذين يؤمنون بالغييب ) وأيضاً فمن أطاع الله تعالى في جميع الأمور ، وقاب عن جميع الذنوب ، كان إدخاله النار قبيحاً من الله عندهم ، والقيح هو الذي يلزم من فعله ، إما الجهل ، وإما الحاجة فيها محالان ، ومستلزم المحال محال ، فادخا أن الله تعالى إياهم النار محال ، وما كان محال الوقوع عقلاً كان الدماء والضرع في أن لا يفعل الله عبثاً وقبحاً ، ونظير هذه الآية قوله تعالى في آخر هذه السورة ( ربنا إنا سمعنا منادياً ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنوا ربنا فاعفِر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الأبرار ) .

فإن قيل : أليس أنه تعالى اعتبر جملة الطاعات في حصول المغفرة حيث أتبع هذه الآية بقوله ( الصابرين والصادقين ) .

قلنا : نأويل هذه الآية يؤكد ما ذكرناه ، وذلك لأنه تعالى جعل مجرد الإيمان وسيلة إلى طلب المغفرة ، ثم ذكر بعدها صفات المطيعين وهي كونهم صابرين صادقين ، ولو كانت هذه الصفات شرائط لحصول هذه المغفرة لكان ذكرها قبل طلب المغفرة أولى ، فلما رتب طلب المغفرة على مجرد الإيمان ، ثم ذكر بعد ذلك هذه الصفات ، علمنا أن هذه الصفات غير معتبرة في حصول أصل المغفرة ، وإنما هي معتبرة في حصول كمال الم درجات .

قوله تعالى ﴿ الصابرين والصادقين والمتقين والمتقين بالاسحار ﴾ .

وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ( الصابرين ) قيل نصب على المدح بتقدير : أعني الصابرين ،

وقيل الصابرين في موضع حرصى العدل من الذين

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم انه تعالى ذكر ههنا صفات حمدة :

﴿ الصفة الأولى ﴾ كونه صابرين ، وعرف كونهم صابرين في أداء الواجبات والندوات ، وفي ترك المحظورات وكونهم صابرين في كل ما ينزل بهم من المعن والشفة الله ، وذلك لأن لا يجوزوا بل يكونوا راضين في قلوبهم عن الله تعالى . كما قال ( الذين إذا أصابهم مصيبة قالوا إنا لله وإن إليه راجعون ) قال سفيان بن عيينة في قوله ( وجعلناهم أمة يهدون بأمرنا لما صبروا ) إن هذه الآية تدل على أنهم إنما استحقوا تلك المرحلات العالية من الله تعالى بسبب الصبر ، ويرى أنه وقف رجل على الشبلى ، فقال : أي صبر أنتد على الصابرين ؟ فقال انصبر في الله تعالى ، فقال لا ، فقال : انصبر لله تعالى فقال لا فقال : الصبر مع الله تعالى . قال لا قال فبش ؟ قال : الصبر عن الله تعالى ، فصرح انشئ فرجة كادت روحه تنفس .

وذكر كثير مدح الله تعالى للصابرين ، فقال ( والصابرين في النساء والعراء ووجه البأس )

﴿ الصفة الثانية ﴾ كونهم صادقين ، اعلم أن تعطف الصدق على يعربى على القول والفعلى ولية . فالصدق في عموم مشهور ، وهو محاربة الكذب والصدق في الفعل الإتيان به وترك الانصراف عنه فكل محاربة ، يقال : صدق فلان في الثناك وصدق في الخيلة ، ويصدق في قضاء : كذب في الثناك ، وكذب في الخيلة ، والصدق في الشبه إقصاء العوم والإقامة عليه حتى يبلغ الفعل

﴿ الصفة الثالثة ﴾ كونهم عاتين ، وقد فسره في قوله تعالى ( وقوموا لله قانتين ) وبالجملة فهو عبارة عن الدوام على العبادة والمراعاة عليها .

﴿ الصفة الرابعة ﴾ كونهم مغيثين ، وما حل فيه إتفاق المرء على نفسه وأهله وأقاربه وسطة رحمه وفي تركه واجتهاد وبشر وجوده السر .

﴿ الصفة الخامسة ﴾ كونهم مستغفرين بالأسحار ، والسحر انولت الذي قيل طفره افجر ، ويشعر إذا أكل في ذلك الموت ، واعلم أن المراد منه من يصني بالليل ثم يتبعه بالاستغفار والدعاء لأن الإنسان لا يشغل بالدعاء والاستغفار إلا أن يكون قد صنى قبل ذلك قوله ( والمستغفرين بالأسحار ) يدل على أنهم كانوا قد صلوا بالليل وعلم أن الاستغفار

بأنسحر له مزيد أثر في قوة الإيمان وفي كمال العبودية من وجوه ( الأول ) أن في وقت السحر يطلع نور الصبح بعد أن كانت الظلمة شاملة لكل ، وبسبب طلوع نور الصبح كان الأصوات يصيرون أحياء ، فهناك وقت الخلود العام والميض النام ، فلا يبعد أن يكون عند طلوع صبح العالم الكبير يطلع صبح العالم الصغير ، وهو ظهور نور حلال الله تعالى في القلب ( والثاني ) أن وقت السحر أطيب أوقات النوم ، فإذا أضرخ العبد عن تلك اللذة ، وأقبل على العبودية ، كانت الطاعة أكمل ( والثالث ) نقل عن ابن عباس ( والمستغفرين بالأسحار ) يريد المصلين صلاة الصبح .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله ( والصابرين والصادقين ) كمال من قوله . الذين يصبرون ويصدقون ، لأن قوله ( صابرين ) يدل على أن هذا المعنى عادتهم وحلقهم . وأنهم لا يتفككون عنها .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اعلم أن الله تعالى على عباده أنواعاً من التكليف ، والصابر هو من يصبر على أداء جميع أنواعها ، ثم إن العبد قد يلتزم من عبده عبداً نوعاً آخر من الطاعات ، وأما بسبب الشروع فيه وكما هذه المرتبة أنه إذا التزم طاعة أن يعدد نفسه في التمسك ، وذلك بأن يأتي بذلك للملتزم من غير خلل الفتن . وثنا كانت هذه المرتبة متقدمة عن الأولى . لا حرم ذكر سبحانه الصابرين أولاً ثم قال ( والصادقين ) ثانياً ، ثم إنه تعالى ندب إلى المواظبة على هذين النوعين من الطاعة ، فقال ( والقاتلين ) فهذه الألفاظ الثلاثة للترغيب في المواظبة على جميع أنواع الطاعات ، ثم بعد ذلك ذكر الطاعات الحسية ، وكان أعظم الطاعات فِعْراً أمران ( أحدهما ) الخدمة بالمال ، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام : ولتشفقة على خلق الله ، فذكر عن بقوله ( والضعفين ) ( والثانية ) الخدمة بالفسخ وإليه الإشارة بقوله : التعظيم لأمر الله . وذكره هنا بقوله ( والمستغفرين بالأسحار )

فإن قيل . فلم قدم ههنا ذكر المتقين على ذكر المستغفرين ، وأخر في قوله : التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله .

قلنا . لأن هذه الآية في شرح عروج العبد من الأدنى إلى الأُخْرَف . فلا جرم وقع احتتم بذكر المستغفرين بالأسحار ، وقوله : التعظيم لأمر الله . في شرح نزول العبد من الأُخْرَف إلى الأدنى . فلا جرم كان الترتيب بالعكس .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ هذه أحسن إشارة إلى تعدد الصفات لموصوف واحد . فكان الواجب حذف أو العطف عليها كما في قوله ( هو الله الخالق البارئ المصور ) إلا أنه ذكرها وإو العطف وأظن والعلم عند الله أن كل من كان معه واحدة من هذه الخصال دخل تحت المدح

## شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَدِيمًا بَاقِطُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٦﴾

المعظم ومنسوج هذا الكتاب الجزيل والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قديمًا بالقيط لا إله إلا هو العزيز الحكيم ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما مدح المؤمنين وأثنى عليهم بقوله ( الذين يقولون ربنا إنما آردفه بأن بين أن دلائل الإيمان ظاهرة جليلة ، فقال ( شهد الله ) وفيه مسائل .

﴿ المسئلة الأولى ﴾ اعلم أن كل ما يتوقف العلم بنبوة محمد ﷺ على العلم به ، فإنه لا يمكن إثباته بالدلائل السمعية أما ما يكون كذلك فإنه يجوز إثباته بالدلائل السمعية ، وفي حق الملائكة ، وفي حق أولي العلم ، لكن العلم بصحة نبوة محمد ﷺ لا يتوقف على العلم بكون الله تعالى واحد ، فلا جرم يجوز إثبات كون الله تعالى واحدًا بمجرد الدلائل السمعية القرآنية .

إذا عرفت هذا فنقول : ذكروا في قوله ( شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم ) قولين : ( أحدهما ) أن الشهادة من الله تعالى ، ومن الملائكة ، ومن أولي العلم معنى واحد ( الثاني ) أنه ليس كذلك ، أما القول الأول فيمكن تقريره من وجهين :

﴿ الوجه الأول ﴾ أن تجعل الشهادة عبارة عن الإخبار المرفوع بالعلم ، فهذا المعنى مفهوم واحد وهو حاصل في حق الله تعالى ، وفي حق الملائكة ، وفي حق أولي العلم ، أما من الله تعالى فقد أخبر في القرآن عن كونه واحدًا لا إله معه ، وقد بينا أن التمسك بالدلائل السمعية في هذه المسئلة جائز ، وأما من الملائكة وأولي العلم فكلهم أخبروا أيضًا أن الله تعالى واحد لا شريك له . ثبت على هذا التفسير أن المفهوم من الشهادة معنى واحد في حق الله ، وفي حق الملائكة ، وفي حق أولي العلم .

﴿ الوجه الثاني ﴾ أن تجعل الشهادة عبارة عن الإظهار والبيان ، ثم نقول : إنه تعالى أظهر ذلك وبينه بأن خلق ما يدل على ذلك . أما الملائكة وأولوا العلم فقد أظهروا ذلك ، وبينوه بتقرير الدلائل والبراهين ، أما الملائكة فقد بينوا ذلك المرسل عليهم الصلاة والسلام ، والمرسل للمعاني ، والعلماء لعامة الخلق ، فلتفاوتت إثباتا وقع في الشيء الذي به حصل الإظهار

وأنبياء ، فالمفهوم الإظهار والبيان فهو مفهوم واحد في حق الله سبحانه وتعالى ، وفي حق أولى العلم ، مظهر أن المفهوم من الشهادة واحد على هذين الوجهين ، والمقصود من ذلك كأنه يقول لرسول الله : إن وحدانية الله تعالى أمر قد ثبت بشهادة الله تعالى ، وشهادة جميع المتبرين من خلقه ، ومثل هذا الدين المميز والنهج القويم ، لا يصف بختلاف بعض الجهال من النصارى وعبد الأوثان ، فاثبت أنت وقومك يا محمد على ذلك فإنه هو الإسلام والدين عند الله هو الإسلام.

﴿ القول الثاني ﴾ نوله من يقول : شهادة الله تعالى على توحيد ، عبارة عن أنه خلق الدلائل الدالة على توحيد ، وشهادة الملائكة وأولى العلم عبارة عن إقرارهم بذلك ، ولما كان كل واحد من هذين الأمرين يسمى شهادة ، لم يبعد أن يجمع بين الكل في اللفظ ، ونظيره قوله تعالى ( إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسلياً ) ومعلوم أن الصلاة من الله غير الصلاة من الملائكة ، ومن الملائكة غير الصلاة من الناس ، مع أنه قد جمعهم في اللفظ .

هنا قول : المدعي للوحدانية هو الله ، فكيف يكون المدعي شاهداً ؟

( الجواب ) من وجوه ( الأول ) وهو أن الشاهد الحقيقي ليس إلا الله ، وذلك لأنه تعالى هو الذي خلق الأشياء وجعلها دلائل على توحيد ، ولولا تلك الدلائل لما صححت الشهادة ، ثم بعد ذلك نصب تلك الدلائل هو الذي وفق العلماء لمعرفة تلك الدلائل ، ولولا تلك الدلائل التي نصبها الله تعالى وهدي إليها لعجزوا عن التوصل بها إلى معرفة التوحيد ، وإذا كان الأمر كذلك كان الشاهد على الوحدانية ليس إلا الله وحده ، ولهذا قال ( قل أي شيء أكبر شهادة قل الله ) .

( الوجه الثاني ) في الجواب أنه هو الموجود أزلاً وأبداً ، وكل ما سواه فقد كان في الازل عدماً صرفاً ، ونقياً محضاً ، والعدم يشبه الغائب ، والموجود يشبه الحاضر ، فكل ما سواه فقد كان غائباً ، وبشهادة الحق صار شاهداً ، فكان الحق شاهداً على الكل ، ولهذا قال ( شهد الله أنه لا إله إلا هو ) .

( الوجه الثالث ) أن هذا وإن كان في صورة الشهادة ، إلا أنه في معنى الإقرار ، لأنه لما أخبر أنه لا إله سواه ، كان الكل عبيداً له ، والمولى الكريم لا يخلق به أن لا يخل بمصالح العبد ، فكان هذا الكلام جزئياً يحري الإقرار بأنه يجب وجوب الكريم عليه أن يصلح جهات جميع الخلق .

( الوجه الرابع ) في الجواب قرأ ابن عباس ( شهد الله أنه لا إله إلا هو ) بكسر ( أنه ) ثم قرأ ( أن الدين عند الله الإسلام ) مفتوح ( أن ) فعل هذا يكون انفسى : شهد الله أن الدين عند الله الإسلام ويكون قوله ( إنه لا إله إلا هو ) اعتراضاً في الكلام ، وعلم أن الجواب لا يعتمد عليه ، لأن هذه القراءة غير مقبولة عند العلماء ، ويتقدير ( أن ) تكون مقبولة لكن القراءة الأولى متفق عليها ، فالإشكال الوارد عليها لا يندفع بسبب القراءة الأخرى .

﴿ المسألة الثانية ﴾ المراد من ( أولى العزم ) في هذه الآية الذين عرفوا وحدانيته ، بالدلائل القاطعة لأن الشهادة إما تكون مقبولة ، إذا كان الإخبار مقروناً بمنعهم ، ولذلك قال ﷺ : إذا علمت مثل الشمس فاشهد • وهذا يدل على أن هذه الدرجة العالية والمرتبة الشريفة ليست إلا لعلماء الأصول .

أما قوله تعالى ( قائماً بالقسط ) فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ( قائماً بالقسط ) متصب ، وفي وجوه :

( الوجه الأول ) نصب على الحال ، ثم فيه وجوه ( أحدها ) لتقدير : شهد الله قائماً بالقسط ( وثانيها ) يجوز أن يكون حالاً من هو تقديره : لا إله إلا هو قائماً بالقسط ، ويسى هذا حالاً مؤكدة لكقولك : أئمتنا عبد الله شجعاناً ، وكقولك : لا رجل إلا عبد الله شجاعاً .

( الوجه الثاني ) أن يكون صفة المنص ، كانه قيل : لا إله قائماً بالقسط إلا هو ، وهذا غير بعيد لأنهم يفصلون بين الصفة والموصوف .

( والوجه الثالث ) أن يكون نصباً على المدح .

فان قيل : أليس من حق المدح أن يكون معرفة ، كقولك : انحمد الله الحميد .

قلنا : وقد جاء ذكره أيضاً ، وانشد سيويه :

ويأوي إلى نسوة عطل وشعثاً مراضع مثل السعال

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله ( قائماً بالقسط ) فيه وجهان ( الأول ) أنه حال من المؤمنين

والتقدير : وأولوا العلم حال كون كل واحد منهم قائماً بالقسط في أداء هذه الشهادة ( والثاني ) وهو قول جمهور المفسرين أنه حال من ( شهد الله ) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ معنى كونه ( قائماً بالقسط ) قائماً بالعدل ، كما يقال : فلان قائم

بالتبدير ، أي يجريه على الاستقامة .

واعلم ان هذا العدل منه ما هو متصل بباب الدين ، ومنه ما هو متصل بباب الدين ، أما المتصل بالدين ، فنظر أولاً في كيفية خلقه أعضاء الإنسان ، حتى نعرف عدل الله تعالى فيها ، ثم انظر إلى اختلاف أحوال الخلق في الحسن والنجس ، والغنى والفقر والصحة والسقم ، وطول العمر وقصره واللذة والألام واقطع بأن كل ذلك عدل من الله وحكمة وصواب ثم نظر في كيفية خلقه لعناصر وأجرام الأفلاك ، وتقدير كل واحد منها بقدر معين وعاصمة معينة ، وقطع بأن كل ذلك حكمة وصواب ، أما ما يتصل بأمر الدين ، فنظر إلى اختلاف الخلق في النعم والجهد ، والنفطنة والبلادة والهداية والفتوة ، واقطع بأن كل ذلك عدل ونسط . ولقد خاص صاحب الكشف ههنا في التعصب للاعتزالية وزعم أن الآية دالة على أن الإسلام هو العدل والتوحيد ، وكان ذلك المسكين بعيداً عن معرفة هذه الأشياء ، إلا أنه قصوى كثير أحوال فيما لا يعرف ، وزعم أن الآية دلت على أن من اجتاز الرؤية ، أو ذهب إلى الخبر لم يكن على دين الله الشيء هو الإسلام ، والعجب أن أكبر المعتزلة وعظماءهم أقروا بحججهم في طلب الدليل على أنه لو كان مريباً لكان حسياً ، وما وجدوا فيه سوى الرجوع إلى شاهد من خبر جامع عقلي قطع ، فهذا المسكين الذي ما شتم راحة العلم من أين وجد ذلك ، وأما حديث الخبر فمخوض فيه من ذلك المسكين حوض فيما لا يعنيه ، لأنه لما عترف بأن الله تعالى عالم بجميع الجزئيات ، واعترف بأن العبد لا يمكنه أن يقبض علم الله جهلاً ، فله اعترف بهذا الخبر ، فمن أين هو وأحوال هذه المباحث .

ثم قال الله تعالى ( لا إله إلا هو ) والفائدة في إعادته وجوه ( الأول ) أن تفسير الآية : شهد الله أنه لا إله إلا هو ، وإذا شهد بذلك فقد صرح أنه لا إله إلا هو ، ونظمه قول من يقول :  
 أدليل دل على وحدانية الله تعالى ، ومنى كان كذلك صبح القول بوحدة الله تعالى ( الثاني ) أنه تعالى لما أخبر أن الله شهد أنه لا إله إلا هو وشهدت الملائكة وبلغوا العلم بذلك صار التقدير ، ككلمة قال : يا أمة محمد فقولوا أنتم على وفق شهادة الله وشهادة الملائكة وأرى لعلم ( لا إله إلا هو ) فكان الغرض من الإعادة الأمر بذكر هذه الكلمة على وجه تلك الشهادات ( الثالث ) فائدة هذا التكرير الإعلام بأن المسلم يجب أن يكون بدأً في تكرير هذه الكلمة فإن أشرف كلمة يذكرها الإنسان هي هذه الكلمة ، فإذا كان في أكثر لأوقات مشتغلاً بذكرها ويتكررها كان مشتغلاً بأعظم أنواع العبادات ، فكان الغرض من التكرير في هذه الآية حث العباد على تكريرها ( الرابع ) ذكر قوله ( لا إله إلا هو ) أولاً ليعلم أنه لا تحز العباد إلا لله تعالى ، وذكرها ثانياً ليعلم أنه القائم بالقسط لا يجر ولا يظلم .

أما قوله ( العزيز الحكيم ) فله عزير إشارة إلى كمال القدرة ، والحكيم إشارة إلى كمال

## إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

العلم ، وهما الصفتان لثبات تمتع حصول الإلهية إلا معها لأن كونه قائماً باللفظ لا يتم إلا إذا كان عالماً بمفاهيم الخبايا ، وكان قادراً على تحصيل المهارات ، وقدم العزيم على الحكيم في الذكر ، لأن العلم بكونه تعالى قادراً مضد على العلم بكونه عالماً في طريق المعرفة الاستدلالية ، فلما كان مقدماً في المعرفة الاستدلالية ، وكان هذا الخطاب مع المستعجلين ، لا جرم قدم تعالى ذكر العزيم على الحكيم .

قوله تعالى ﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اتفق القراء على كسر ( إن ) إلا الكسائي فإنه فتح ( أن ) وقراءة الجمهور ظاهرة ، لأن الكلام الذي قبله قد تم ، وأما قراءة الكسائي فالتحريك ذكرها فيه ثلاثة أوجه : ( الأول ) أن التقدير : شهد الله أنه لا إله إلا هو أن الدين عند الله الإسلام وذلك لأن كونه تعالى واحداً موجب أن يكون الدين الحق هو الإسلام لأن دين الإسلام هو المشتمل على هذه الوحدانية ( والثاني ) أن التقدير : شهد الله أنه لا إله إلا هو ، وأن الدين عند الله الإسلام ( الثالث ) وهو قول البصريين أن يجعل الثاني بدلاً من الأول ، ثم إن قلنا بأن دين الإسلام مشتمل على التوحيد نفسه كان هذا من باب قولك : ضربت زيداً نفسه ، وإن قلنا : دين الإسلام مشتمل على التوحيد كان هذا من باب بدن الاشغال ، فتقولك : ضربت زيداً رأسه .

فلان قيل : فعل هذا الوجه وجب أن لا يحجب إعادة اسم الله تعالى كما يقال : ضربت زيداً رأس زيد .

قلنا : قد يظهرون الاسم في موضع الكتابة ، قال الشاعر :

لا أرى الموت يسبق الموت شيء

وامثاله كثيرة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ في كيفية النظم من قرأ ( إن الدين ) يفتح ( أن ) كان التقدير : شهد الله لأجل أنه لا إله إلا هو أن الدين عند الله الإسلام ، فإن الإسلام إذا كان هو الدين المشتمل على التوحيد ، واطه تعالى شهد بهذه الوحدانية كان اللازم من ذلك أن يكون الدين عند الله الإسلام ، ومن قرأ ( إن الدين ) بكسر المعزة ، فوجه الاتصال هو أنه تعالى بين أن



وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ  
بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿٢٢٥﴾

التوحيد أمر شهد الله بصدقه ، وشهد به الملائكة وأولو العلم ، ومتى كان الأمر كذلك لزم أن يقال ( إن الدين عند الله الإسلام ) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أصل الدين في اللغة الجزاء ، ثم الطاعة تسمى ديناً لأنها سبب الجزاء ، وما الإسلام ففي معناه في أصل اللغة ثلاثة أوجه ( الأول ) أنه عبارة عن الدخول في الإسلام أي في الانقياد والمتابعة ، قال تعالى ( ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام ) أي لمن صار متقاداً لكم ومتابعاً لكم ( والثاني ) من أسلم أي دخل في الإسلام ، كفوضهم : أسنى وأقسط وأصل السلم السلامة ( الثالث ) ابن الأنباري : المسلم معناه المخلص لله عبده من فوضهم : سلم الشيء لفلان ، أي خلص له فالإسلام معناه إخلاص الدين والعقيدة لله تعالى ، هذا ما يتعلق بتفسير لفظ الإسلام في أصل اللغة ، أما في عرف الشرع فالإسلام هو الإيمان ، والدليل عليه وجهان ( الأول ) هذه الآية فإن قوله ( إن الدين عند الله الإسلام ) يقتضي أن يكون الدين المقبول عند الله ليس إلا الإسلام ، فلو كان الإيمان غير الإسلام وجب أن لا يكون الإيمان ديناً مقبولاً عند الله ، ولا شك في أنه باطل ( الثاني ) قوله تعالى ( ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه ) فلو كان الإيمان غير الإسلام لوجب أن لا يكون الإيمان ديناً مقبولاً عند الله تعالى .

فإن قيل : قوله تعالى ( قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ) هذا صريح في أن الإسلام معيار للإيمان .

قلنا : الإسلام عبارة عن الانقياد في أصل اللغة على ما بينا ، والمنافقون انقادوا في الظاهر من خوف السيف ، فلا جرم كان الإسلام حاصلًا في حكم الظاهر ، والإيمان كان أيضاً حاصلًا في حكم الظاهر ، لأنه تعالى قال ( ولا تتكلموا المشركين حتى يؤمنوا ) والإيمان الذي يمكن إدارة الحكم عليه هو الإقرار بالظاهر ، فعلى هذا الإسلام والإيمان ثلثة يعتبران في الظاهر ، وتارة في الحقيقة ، والمختلف حصل له الإسلام الظاهر ، ولم يحصل له الإسلام الباطن ، لأن بطلته غير مقولة لدين الله ، فكان تقدير الآية : لم تسلموا في القلب والباطن ، ولكن قولوا : أسلمنا في الظاهر ، والله اعلم .

أما قوله تعالى ﴿ وما اختلف الذين آمنوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم البينات بينهم ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب ﴾ فيه مسائل :

❖ المسألة الأولى ❖ المفروض من الآية بيان أن الله تعالى أوضح الدلائل ، وأزال الشبهات ، والظوم ما كفر وإلا لأجل التفسير ، فقوله ( وما اختلف الذين آمنوا الكتاب ) فيه وجوه : ( الأول ) المراد بهم اليهود ، واختلفهم أن موسى عليه السلام لما فربت وفاته سلم التوراة إلى سبعين خيراً ، وجعلهم أمناء عليها واستخلف يوشع ، فلما مضى قرن بعد قرن ، اختلف أمناء السبعين من بعد ما جاءهم العلم في التوراة بغياً بينهم ، وتحاسدوا في طلب الدنيا ( والثاني ) مراد النصارى واختلفهم في أمر عيسى عليه السلام بعد ما جاءهم العلم بأنه عبد الله ورسوله ( والثالث ) المراد اليهود والنصارى واختلفهم مؤثره قالت لليهود عزيز ابن الله ، وقالت النصارى المسيح ابن الله وأنكروا نبوة محمد ﷺ ، وقالوا نحن أحق بالسوة من قريش ، لأنهم أبون ونحن أهل الكتاب .

❖ المسألة الثانية ❖ قوله ( إلا من بعد ما جاءهم العلم ) أفراد منه إلا من بعد ما جاءتهم الدلائل التي لو نظروا فيها حصل لهم العلم ، لأننا لو علمنا على العلم للنصارى ومعانيس والعناد عن الجمع العظيم لا يصح ، وهذه الآية وردت في كل أهل الكتاب وهم جمع عظيم .

❖ المسألة الثالثة ❖ في انتصاب قوله ( بغياً ) وجهان ( الأول ) قول الأحفش إنه انتصب على أنه مفعول له أي نسبني كتولك : حيث طلب الخير ومنع الشر ( والثاني ) قول الزجاج إنه انتصب على المصدر من طريق معنى ، قال قوله ( وما اختلف الذين آمنوا الكتاب ) قائم مقام فونه . وما معنى الذين آمنوا الكتاب فحمل ( بغياً ) مصدرأ . والفارق بين المفعول له وبين المصدر أن المفعول له غرض للمفعول ، وأما المصدر فهو مفعول المطلق الذي أخذته الفعل .

❖ المسألة الرابعة ❖ قال الأخفش قوله ( بغياً بينهم ) من صلة قوله ( اختلف ) وليس : وما اختلفوا بغياً بينهم إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ، وقال غيره : معنى وما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم إلا للمني بينهم ، فيكون هذا اختياراً عن أنهم إنما اختلفوا للمني . وقال النفاذ : وهذا أجود من الأول ، لأن الأول يوهم أنهم اختلفوا بسبب ما جاءهم من العلم ، والثاني يفيد أنهم إنما اختلفوا لأجل الحسد والبغى .

ثم قال تعالى : ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب ( وهذا تهديد ، وفيه وجهان : ( الأول ) المعنى فانه سريع إلى الله تعالى سريعاً فيحاسبه أي يجزيه على كفره ( والثاني ) أن الله تعالى سريعاً في معاصيه وانزعاج كفره بإحصاء سريع مع كثرة الأعمال .

فَإِنْ حَاجُوكَ فَقُلْ اسْأَلْتُ وَجْهِي لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ -  
اسْأَلْتُمْ فَإِنْ اسْأَلْتُمْ فَقَدْ اخْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِأَعْيَادِ

(٢٢)

قوله تعالى ﴿ فَإِنْ حَاجُوكَ فَقُلْ اسْأَلْتُ وَجْهِي لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ اسْأَلْتُمْ فَإِنْ اسْأَلْتُمْ فَقَدْ اخْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل أن أهل الكتاب اختلقوا من بعد ما جاءهم العلم ، وأتهم أصروا على الكفر مع ذلك بين الله تعالى للمرسول ﷺ ما يقوله في حاجتهم ، فقال ( فإن حاجوك فقل أسألت وجهي لله ومن اتبعه ) وفي كيفية إيراد هذا الكلام طريقتان :

﴿ الطريق الأول ﴾ أن هذا إعراف عن المحلجة ، وذلك لأنه ﷺ كان قد أظهر لهم الحجة على صدقة قبل نزول هذه الآية مراراً وطواراً ، فإن هذه السورة مدنية ، وكان قد أظهر لهم المعجزات بالقرآن ، ودعاء الشجرة وكلام لفت وغبرها ، وأيضاً قد ذكر قبل هذه الآية آيات دالة على صحة دينه ، فأولها أنه تعالى ذكر الحجة بقوله ( الحجة القیوم ) عن فساد قول النصرى في إلهية عيسى عليه السلام وبقوله ( نزل عليك الكتاب بالحق ) عن صحة النبوة ، وذكر شبه القوم ، وأجاب عنها بأسرها على ما قررناه فيما تقدم . ثم ذكر لهم معجزة أخرى ، وهي المعجزات التي شاهدوها يوم بدر على ما بيناه في تفسير قوله تعالى ( قد كان لكم آية في فتنين الفتن ) ثم بين صحة القول بالترديد ، ونفى الصد والمند والمصاحبة والولد بقوله ( شهد الله أنه لا إله إلا هو ) ثم بين تعالى أن ذهب هؤلاء اليهود والنصارى عن الحق ، واختلافهم في الدين ، إنما كان لأهل البغي والحسد ، وذلك ما يحملهم على الانقياد للحق والتأمل في الدلائل لو كانوا مخلصين ، فظهر أنه لم يبق من أسباب إقامة الحجة على فرق الكفار شيء ، إلا وقد حصل ، فبعد هذا قال ( فإن حاجوك فقل أسألت وجهي لله ومن اتبعه ) يعني إنا بالنسبة في تقرير الدلائل ، وإيضاح البينات ، فإن تركتم الأنف والحسد ، وتسلطتم بها كنتم أنتم المهتدين ، وإن أعرضتم فإن الله تعالى من وراء حجابكم ، وهذا التأويل طريق معناد في الكلام ، فإن الحق إذا ابتلى بالمبطل اللجوج ، وأورد عليه الحجة حالاً بعد حال ، فقد يقول في آخر الأمر : أما أنا ومن اتبعني فسنادون للحق ، مستسلمون له ، مقبلون على عبودية الله تعالى ، فإن وافقتم واتبعتم الحق الذي أنا عليه بعد هذه الدلائل التي ذكرناها فقد اهتديتم ،

وإن أعرضتم فإن الله بالمرصاد ، فهذا الطريق قد يذكره المحتج المحق مع المعلن المعبر في آخر كلامه .

❖ الطريق الثاني ❖ وهو أن يقول : إن قوله ( أسلمت وجهي لله ) محجلة ، وإظهار للنسبيل ، وبيان من وجوه :

❖ الوجه الأول ❖ أن القول كانوا مقرين بوجود الصانع ، وكونه مستحقاً للعبادة ، فكأنه عليه الصلاة والسلام قال لنفوس : هذا متفق عليه بين الكل فثنا مستمسك بهذا القدر المتفق عليه ودام للمحقق إليه . وإما الخلاف في أمور وراء ذلك وأنتم تدعون فعنيكم الإثبات ، فإن اليهود يدعون التشبيه والجسمية ، والنصارى يدعون إلهية عيسى . والمشركون يدعون وجوب عبادة الأوثان فهؤلاء هم المدعون هذه الأشياء فعنيهم إثباتها ، وأما أنا فلا أدعي ( إلا وجوب طاعة الله تعالى وعبوديته . وهذا القدر متفق عليه ، ونظيره هذه الآية قوله تعالى ( يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ) .

❖ والوجه الثاني ❖ في كيفية الاستدلال ما ذكره أبو مسلم الأصفهاني ، وهو أن اليهود والنصارى وعبدة الأوثان كانوا مقرين بتعظيم إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه ، والإقرار بأنه كان محمداً في دونه صادقا في دينه ، إلا في زيادات من الشرائع والأحكام ، فامر الله تعالى محمداً ﷺ بأن ينح ملته فقال ( ثم أوحينا إليك أن اتبع ملته إبراهيم حنيفاً ) ثم إنه تعالى امر محمداً ﷺ في هذا الموضع أن يقول كنزول إبراهيم ﷺ حيث قال ( إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض ) فنون محمداً ﷺ ( أسلمت وجهي ) كنزول إبراهيم عليه السلام ( وجهت وجهي ) أي اعترضت عن كل معبود سوى الله تعالى ، وقصدته بالعبادة وأخلصت له ، فنقدبر الآية كأنه تعالى قال : قال نازعوك يا محمد في هذه التفاصيل فهل : أنا مستمسك بطريقة إبراهيم . وأنتم معترفون بأن طريقته حقة ، بعيدة عن كل شبهة وثمة ، فكان هذا من باب التمسك بالإلزامات ، ودائلاً تحت قوله ( وجادلهم بالتي هي أحسن ) .

❖ والوجه الثالث ❖ في كيفية الاستدلال ما عطر بيني عند كنية هذا الموضع ، وهو أنه ادعى قبل هذه الآية أن الذين عند الله ( الإسلام لا غير ) ثم قال ( فإن حاجوك ) يعني فإن نازعوك في قولك ( إن الناس عند الله الإسلام ) فقل : الدليل عني أنه أسلمت وجهي لله ، وذلك لأن المقصود من الدين إنما هو الرفاء بلوازم الربوبية ، فإذا أسلمت وجهي لله فلا أعبد غيره ولا أنزع الحبر إلا منه ولا أخلف إلا من قهره وسطونه . ولا أشرك به غيره ، كان هذا هو تمام الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية ، فصيح أن الدين الكامل هو الإسلام ، وهذا الوجه

يناسب الآية .

﴿ الوجه الرابع ﴾ في كيفية الاستدلال ، ما خطر ببالي أن هذه الآية متلثة لقوته تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام ( لم نعبد ما لا نسمع ولا نبصر ولا نعلم عنك شيئاً ) يعني لا نجوز العبادة إلا لمن يكون تافعاً ضاراً ، ويكون أمرى في يديه ، وحكمي في قبضة قدرته ، فإن كان كل واحد يعلم أن عيسى ما كان قادراً على هذه الأشياء ، امتنع في العقل أن أسلم له ، وأن أتباعه ، وإنما أسلم وجهي للذي من الخير ، وأشر ، والنفع ، والضرر ، والتدبير ، والتقدير .

﴿ الوجه الخامس ﴾ يحتمل أيضاً أن يكون هذا الكلام إشارة إلى طريقة إبراهيم عليه الصلاة والسلام في قوله ( إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالين ) وهذا مروي عن ابن عباس .

أما قوله ( أسلمت وجهي لله ) ففيه وجوه ( الأول ) قال الفراء أسلمت وجهي لله ، أي أخلصت عملي لله يقال أسلمت الشيء لفلان أي أخلصته له ، ولم يشاركه غيره قال : ويعني بالوجه هنا العمل كقول ( يربفون وجهه ) أي عبادته ، ويقال : هذا وجه الأمر أي حاله الأمر وإذا قصد الرجل غيره لحاجة يقول : وجهت وجهي إليك ، ويقال للمتعمك في الشيء الذي لا يرجع عنه : مر على وجهه ( الثاني ) أسلمت وجهي لله أي أسلمت وجه عملي لله ، والمعنى أن كل ما يصدر مني من الأعمال فالوجه في الإتيان بها هو عبودية الله تعالى والإتيان بالوجه وحكمه ( الثالث ) أسلمت وجهي لله أي أسلمت نفس لله وليس في العبادة مقام أعلى من إسلام النفس لله فيصير كأنه موقوف على عبادته ، عادل عن كل ما سواه .

وأما قوله ( ومن اتبعن ) ففيه مسائل :  
 ١ -

﴿ المسألة الأولى ﴾ حذف هاءم وحزة والكسائي ، ألباء من تبعن لجشوا بالسكر وإبائهما للمصنف ، وأبته الآخرون على الأصل :

﴿ المسألة الثانية ﴾ ( من ) في عمل الرفع عطفاً على التاء في قوله ( أسلمت ) أي ومعنى اتبعن أسلم أيضاً .

فإن قيل : ثم قال أسلمت ومن اتبعن ، ولم يقل : أسلمت أنا ومن اتبعن .

قلنا : إن الكلام طال بقوله ( وجهي لله ) فصار عوضاً من تأكيد الضمير المختص ، ولو قيل أسلمت وزيد لم يحسن حتى يقال : أسلمت أنا وزيد ولو قال أسلمت اليوم بأشراح

صدري ، ومن جاء معي جاز وحسن .

ثم قال تعالى ( وقل للذين آمنوا الكتاب الأميين ( وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ هذه الآية متناولة لجميع المخالفين للدين محمد ﷺ ، وذلك لأن منهم من كان من أهل الكتاب ، سواء كان معقاً في تلك الدعوة كاليهود والنصارى ، أو كان كاذباً فيه كالجوس ، ومنهم من لم يكن من أهل الكتاب وهم عبدة الأوثان .

﴿ المسألة الثانية ﴾ إنما وصف مشركي العرب بأنهم أميون لوجهين ( الأول ) أنهم لما لم يدعوا الكتاب الإلهي وصفوا بأنهم أميون تشبيهاً بمن لا يقرأ ولا يكتب ( والثاني ) أن يكون المراد أنهم ليسوا من أهل القراءة والكتابة فهذه كانت صفة عامتهم وإن كان فيهم من يكتب فنادر من بينهم والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ دللت هذه الآية على أن المراد بقوله ( فإن حاجوك ) عام في كل الكفار ، لأنه دخل كل من يدعي الكتاب تحت قوله ( الذين آمنوا الكتاب ) ودخل من لا كتاب له تحت قوله ( الأميين ) .

ثم قال الله تعالى ( أسلمتم ) فهو استفهام في معرض التقرير ، والمقصود منه الأمر بالانحسار : إذا جاء بالأمر في صورة الاستفهام ، لأنه مجزئ في طلب الفعل والاستدعاء إليه إلا أن في التعبير عن معنى الأمر بلفظ الاستفهام فائدة زائدة ، وهي التعبير بكون المخاطب معتاداً بعيداً عن الإنصاف ، لأن النصف إذا ظهرت له الحجة لم يتوقف بل في الحال يقبل ونظيره قولك لمن لحقت له المسألة في غاية التلخيص والكشف والبيان ، هل فهمتها ؟ فإن فيه الإشارة إلى كون المخاطب بليداً قليل الفهم . وقال الله تعالى في آية آخر ( فهل أنتم متبهون ) وفيه إشارة إلى التضاد عن الانتهاء واخرص الشديد على تعاطي المنهي عنه .

ثم قال الله تعالى ( فإن أسلموا فقد اهتدوا ) وذلك لأن هذا الإسلام تمسك بما هدى إليه ، والتمسك بهداية الله تعالى يكون مهتدياً ، ويحتمل أن يرمد : فقد اهتدوا للفرز والنجاة في الآخرة إن شئوا عليه ثم قال ( وإن تولوا ) عن الإسلام وانباغ محمد ﷺ ( فلما عليك البلاغ ) والغرض منه تسليط الرسول ﷺ وتعريفه أن الذي عليه ليس إلا إبلاغ الأدلة وإظهار الحجة فلذا بلغ ما جاء به فقد أدى ما عليه ، وليس عليه قبولهم ثم قال ( والله بصير بالعباد ) وذلك يفيد الرمد والوصيد ، وهو ظاهر .

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٢٢١﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ ﴿٢٢٢﴾

قوله تعالى ﴿ إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فيبشّرهم بعذاب أليم . أولئك الذين حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل حال من معرض ويتولى بقوله ( وإن تولوا فإني علىك البلاغ ) أردفه بصفة هذا المتولي فذكر ثلاثة أنواع من الصفات :  
﴿ الصفة الأولى ﴾ قوله ( إن الذين يكفرون بآيات الله ) .

فإن قيل : ظاهر الآية يقتضي كونهم كافرين بجميع آيات الله واليهود والنصارى ما كانوا كذلك لأنهم كانوا مشركين بالصانع وعلمه وقدرته والمعاد .

قلنا : الجواب من وجهين ( الأول ) أن تصرف آيات الله إلى الممضوء السابق وهو القرآن ، ومحمد ﷺ ( الثاني ) أن تحمله على العموم ، ونقول إن من كذب بنوة محمد ﷺ يلزمه أن يكذب بجميع آيات الله تعالى لأن من تناقض لا يكون مؤمناً بشيء من الآيات إذ لو كان مؤمناً بشيء منها لآمن بالجميع .

﴿ الصفة الثانية ﴾ قوله تعالى ( ويقتلون النبيين بغير حق ) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ الحسن ( ويقتلون النبيين بغير حق ) وهو للمبالغة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ روى عن أبي عبيدة بن الجراح أنه قال : قلت يا رسول الله أي الناس أشد عذاباً يوم القيامة ؟ قال : رجل قتل نبياً أو رجلاً أمراً بالمعروف ونهى عن المنكر ، وقرأ هذه الآية ثم قال : يا أبا عبيدة قتلت بنو إسرائيل ثلاثة وأربعين نبياً من أول النهار في ساعة واحدة ، فقام عائد رجل وثنا عشر رجلاً من عبيد بني إسرائيل ، قامروا من قتلهم بالمعروف ونهروهم عن المنكر فقتلوا جميعاً من آخر النهار في ذلك اليوم فهم الذين ذكرهم الله تعالى ، وأيضاً القوم قتلوا يحيى ابن ذكريا ، وزعموا أنهم قتلوا عيسى بن مريم فعلى قولهم ثبت

أنهم كانوا يقتلون الأنبياء .

وفي الآية سوالات :

﴿ السؤال الأول ﴾ إذا كان نوله ( إن الذين يكفرون بأيات الله ) في حكم المشفيل . لأنه وعيد فمن كان في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام ولم يقع منهم قتل الأنبياء ولا القاطنين بالفسط فكيف يصح ذلك ؟ .

(والجواب من وجهين) (الأول) أن هذه الطريقة لما كانت طريقة أسلافهم صحت هذه الإضافة إليهم ، إذ كانوا معصوبين وبطريقتهم راضين ، فإن صنع الأب قد يضاف إلى الابن إذا كان راضياً به وحارياً على طريقته ( الثاني ) إن القوم كانوا يريدون قتل رسول الله ﷺ وقتل المؤمنين لا أنه تعالى عصمه منهم ، فلم كانوا في غاية الرغبة في ذلك صح إطلاق هذا الاسم عليهم على سبيل المجاز ، كما يقال : « دار عرقه » واتسم قاتل ، أي ذلك من شأنه إذ وجد القاتل ، فكذا هنا لا يصح أن يكون لا كذلك .

﴿ السؤال الثاني ﴾ ما الفائدة في قوله ( ويقتلون النبيين بغير حق ) وقتل الأنبياء لا يكون إلا كذلك .

(والجواب) ذكرنا وجه ذلك في سورة البقرة ، والمراد منه شرح عظيم ذنبهم ، وأيضاً يجوز أن يكون المراد أنهم قصدوا بطريقة العظم في قتلهم طريقة العدل .

﴿ السؤال الثالث ﴾ قوله ( ويقتلون النبيين ) ظاهره شمر بأنهم قتلوا الكل . ومعلوم أنهم ما قتلوا الكل ولا الأكثر ولا النصف

(والجواب) : ألف وانلام محمولان على المنعوى لا على الاستغراق .

﴿ لصفة الثالثة ﴾ قوله ( ويقتلون الذين يأمرون بالفسط من الناس ) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ حمزة وحده ( ويقتلون ) بالالف والساكن ( ويقتلون ) وهما سواء ، لأنهم قد يقتلون فيقتلون بالقتل ، وقد يقتلون ابتداء من غير قتال وقهر أبى ( ويقتلون النبيين والذين يأمرون ) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الحسن : هذه الآية تدل على أن القائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الخوف ، فلي منزلة في العظم منزلة الأنبياء ، وروى أن رجلاً قام إلى رسول الله ﷺ فقال : أي الجهاد أفضل ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : أفضل الجهاد كلمة حق عند



أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أَوْتُوا نَصِيحًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ  
فَيَمْشُوا فَرِيقًا مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ ﴿١٠٠﴾ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّا تَمَسَّ النَّاسُ أَتْيَةً

سلطان جابر .

وأعلم أنه تعالى كما وصفهم بهذه الصفات الثلاثة ، فقد ذكر وسببهم من ثلاثة أوجه  
( الأول ) قوله ( فمشروهم بعد أن نصح ) وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ إنما دخلت الفاء في قوله ( فمشروهم ) مع أنه حيران ، لأنه في معنى  
الجزء ، والتقدير : من يكفر فمشروهم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ هذا معمول على الاستعارة ، وهو أن إظهار هؤلاء بالعذاب قائم مقام  
بشرى المحسنين بالتعذيب ، والكلام في حقيقة الإشارة تقدم في قوله تعالى ( وبشر الذين آمنوا  
وعملوا الصالحات ) .

﴿ النوع الثاني من التوبيخ ﴾ قوله ( أولئك الذين سطت أعينهم في الدنيا  
والآخرة ) .

أعلم أنه تعالى بين هذا أن محسن أعمال الكفار محبطة في الدنيا والآخرة ، أما الدنيا  
فإبدان الملح بلغم وإنشاء بالنفن ، ويدخل فيه ما يبرن بهم من القتل والنسي . وأخذ الأموال  
منهم عينة والاسترقاق هم إلى غير ذلك من إذل الظاهر فيهم ، وأما حيوطها في الآخرة  
فإزالة الثواب إلى العقاب .

﴿ النوع الثالث من رعيدهم ﴾ قوله تعالى ( وما لهم من ناصرين )

أعلم أنه تعالى بين النوع الأول من الرعيدهم لابتغائهم أسباب الآلام والمكرهات في حقهم  
وبين بالسوء الثاني زوال أسباب المنافع عنهم بالكلية وبين بهذا الوجه الثالث لزوم ذلك في  
حقهم على وجه لا يكون لهم ناصر ولا دافع والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أَوْتُوا نَصِيحًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ  
لَهُمْ بَغْلَى قَرِيبٌ مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ ﴾ ذلك بأنهم قالوا إن تمسنا الناس إيماناً معدودات وغرهم في

مَعْلُودَاتٍ وَعَزَّهَمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْعُرُونَ ﴿٣٥﴾ فَكَيْفَ إِذَا جُمِعْتُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّتَ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٣٦﴾

دينهم ما كانوا يفعدون . فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ووفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون ﴿٣٦﴾ .

اعلم أنه تعالى لما نبه على عتاد النجوم بقوله ( فإن حلجوك فقل أسلمت وجهي لله ) بين في هذه الآية غاية عتادهم . وهو أنهم يدعون إلى الكتاب الذي يرضون أنهم يؤمنون به . وهو التوراة ، ثم لهم يشعرون ، ويتولون ، وذلك يدل على غاية عتادهم . وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ظاهر قوله ( ثم نرى إلى الدين ) أنوا نصيباً من الكتاب ( يتناولون كلهم ، ولا شك أن هذا المذكور في معرض الذم ، إلا أنه قد دل دليل آخر ، على أنه ليس كل أهل الكتاب كذلك لأنه تعالى يقول ( من أهل الكتاب ) أي قائمة بقرآن آيات الله أناء الليل وهم يسجدون ) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله تعالى ( أنوا نصيباً من الكتاب ) المراد به غير القرآن لأنه أضاف الكتاب إلى الكفار ، وهم اليهود والنصارى ، وإذا كان كذلك وجب حمله على الكتاب الذي كانوا مقرين بآياته حق ، ومن عند الله .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ذكرنا في سبب النزول وجهها ( أحدها ) روى عن ابن عباس أن رجلاً وامرأة من اليهود زنيا ، وكذا روى شرف ، وكان في كتابهم الهرجس ، فكرهوا وجهها لشبههما ، فخرجوا في أمرهم إلى النبي ﷺ ، وجاء أن يكون عنده رخصة في ترك الرجم فحكم الرسول ﷺ بالرجم فأنكروا ذلك فقال عليه الصلاة والسلام : بيني وبينكم لشوراة من فيها الرجم فمن أعلحكم ؟ قالوا : عبد الله بن عمرو الغدقي فأنوا به واحضروا التوراة ، فلما أتى على آية الرجم وضع يده عليه ، فقال ابن سلام : قد تجاوز موضعها بأرسون الله فرفع يده عنه فوجدوا آية الرجم ، فأمر النبي ﷺ بها فخرجوا ، فغضب اليهود منهم الله لذلك غضباً شديداً ، فأمر الله تعالى هذه الآية .

﴿ والرواية الثانية ﴾ أنه ﷺ دخل مدرسة اليهود ، وكان فيها جماعة منهم فدعاهم إلى الإسلام فقالوا : عى أي دين أنت ؟ فقال : على ملة إبراهيم . فقالوا : إن إبراهيم كان يهودياً

فقال ﷺ : علموا إلى التوراة ، فأبوا ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية .

﴿ والرواية الثالثة ﴾ أن علامات بعثة محمد ﷺ مذكورة في التوراة ، والدلائل الدالة على صحة نبوته موجودة فيها ، فدعاهم النبي ﷺ إلى التوراة ، وإلى تلك الآيات الدالة على نبوته فأبوا . فأنزل الله تعالى هذه الآية ، والمعنى : أنهم إذا أبوا أن يجيبوا إلى التحاكم إلى كتابهم . فلا تعجب من مخالفتهم كتابك فذلك قال الله تعالى ( قل فاتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين ) وهذه الآية على هذه الرواية على أنه وجد في التوراة دلائل صحة نبوته ، إذ لو علموا أنه ليس في التوراة ما يدل على صحة نبوته لسارعوا إلى بيان ما فيها ولكنهم اسروا ذلك .

﴿ والرواية الرابعة ﴾ أن هذا الحكم عام في اليهود والنصارى ، وذلك لأن دلائل نبوة محمد ﷺ كانت موجودة في التوراة والإنجيل ، وكانوا يدعون إلى حكم التوراة والإنجيل وكانوا يأمرون .

أما قوله ( نصياً من الكتاب ) فالمراد منه نصياً من علم الكتاب ، لأننا لو أنجز بناء على ظاهره فهم أنهم قد أوثوا كل الكتاب والمراد بذلك النعم . منهم وهم الذين يدعون إلى الكتاب . لأن من لا علم له بذلك لا يدعى إليه .

أما قوله تعالى ( يدعون إلى كتاب الله ) ففيه قولان :

﴿ القول الأول ﴾ وهو قول أبي عبيس رضي الله عنها والحسن أنه القرآن .

فإن قيل : كيف دعوا إلى حكم كتاب لا يؤمنون به ؟

قلت : لهم إنما دعوا إليه بعد قيام الحجج الدالة على أنه كتاب من عند الله .

﴿ والقول الثاني ﴾ وهو قول أكثر المفسرين : إنه التوراة واحتج النفاثلون به بوجوه ( الأول ) أن الروايات المذكورة في سبب النزول دالة على أن النجوم كانوا يدعون إلى التوراة فكانوا يأمرون ( والثاني ) أنه تعالى عجب رسوله ﷺ من ثردهم وإعراضهم . والتعجب إنما يحصل إذا ترددوا عن حكم الكتاب الذي يعتقدون في صحته ، ويفترون بحقيقته ( الثالث ) أن هذا هو المناسب لما قبل الآية ، وذلك لأنه تعالى لما بين أنه ليس عليه إلا البلاغ ، وصيره على ما قالوه في تكذيبه مع ظهور الحجة بين أنهم إنما استعملوا طريق المكابرة في نفس كتابه الذي أقرؤا بصحته فاستروا ما فيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد ﷺ فهذا يدل على أنهم في غاية التعصب والبعد عن قبول الحق .

وأما قوله ( ليحكم بينهم ) فالمعنى : ليحكم الكتاب بينهم . وإضافة الحكم إلى الكتاب مجاز مشهور ، وأرى ( ليحكم ) على البناء للمفعول ، قال صاحب الكشف : وقوله ( ليحكم بينهم ) يقتضي أن يكون الاختلاف واقعاً فيما بينهم ، لا فيما بينهم وبين رسول الله ﷺ ، ثم بين الله أنهم عند الدعاء يتولى فريق منهم وهم الرؤساء الذين يزعمون أنهم هم العلماء .

ثم قال ( وهم معرضون ) وفيه وجهان :

( الأول ) المتولون هم الرؤساء والعلماء والمعرضون لباثون منهم ، كأنه قيل : ثم يتولى انعماء . والأشباع معرضون عن القبول من النبي ﷺ لأجل تولي عملائهم .

( والثاني ) أن التولي والمعرض هو ذلك الفريق ، والمعنى أنه متولي عن استماع الحقيقة في ذلك انقام ومعرض عن استماع سائر الحجج في سائر المسائل والمطالب ، كأنه قيل : لا نطق أنه تولى عن هذه المسألة بل هو معرض عن الكل .

أما قوله تعالى ( ذلك بأنهم قالوا لن نؤمن النار إلا أياماً معدودات ) فالكلام في تفسيره قد تقدم في سورة البقرة ، ووجه النظم أنه تعالى لما قال في الآية الأولى ( ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون ) قال في هذه الآية : ذلك التولي والإعراض إنما حصل بسبب أنهم قالوا : لن نؤمن النار إلا أياماً معدودات ، قال الخبائي : وفيها دلالة على مطلق قول من يقول : إن أهل النار يخرجون من النار ، قال : لأنه لو صح ذلك في هذه الأمة لصح في سائر الأمم ، ولو ثبت ذلك في سائر الأمم لما كان الخبر بذلك كاذباً ، ولما استحق الذم ، ولما ذكر الله تعالى ذلك في معرض الذم علمنا أن يقول بخروج أهل النار قول باطل

وأقول : كان من حقه أن لا يذكر مثل هذا الكلام ، وذلك لأن مذهبه أن العفو حسن جاز من الله تعالى ، وإذا كان كذلك لم يلزم من حصول العفو في هذه الأمة حصوله في سائر الأمم .

سألت أنه يلزم ذلك ، لكن لم أقسم : إن التورم إنما استحق الذم على مجرد الأحبار لأن النفس يخرج من النار بل هي نوره ( آخر الأول ) علمهم استوجوا الذم على أنهم قطعوا بأنا مدة عذاب القاسين قصيرة قليلة ، فإنه روى أنهم كانوا يقولون : مدة عذابنا سبعة أيام ، ومنهم من قال : بل أربعون ليلة على قدر مدة عبادة العجل ( والثاني ) أنه كانوا يشبهون في أصول الدين ويقولون بتقدير وقوع الخطأ منا فإن عذابنا قليل وبهذا خطأ ، لأن عندنا الخطي في التوحيد والنسوة والمعاد عذاب دائم ، لأنه كفر ، والكفر عذاب دائم ( والثالث )

إسهم لما قالوا ( لن تمس النار إلا أياماً معدودات ) فقد استعبروا تكذيب محمد ﷺ واعتقدوا أنه لا تأثير له في تغليب العقاب فكان ذلك نصراً بما يتكذب محمد ﷺ وذلك كفر وتكفر المصري كفره لا شك أن عذابه مخففة ، وإذا كان الأمر على ما ذكرناه ثبت أن حجاج احبائي بده الآية ضعيف وقام الكلام على سبيل الاستقصاء مذكور في سورة لفره .

ما قوله تعالى ( وغرهم في ذبيهم ما كانوا يفترون ) فاعلم أنهم اختلفوا في المراد بقوله ( ما كانوا يفترون ) فبين : هو قوطهم ( نحن أبناء الله وأحباؤه ) وقيل : هو قوطهم ( لن تمس النار إلا أياماً معدودات ) وقيل : غرهم قوطهم : نحن على الحق وأنت على الباطل .

أما قوله تعالى ( فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ) فالمعنى أنه تعالى لما حكى عنهم اغترارهم بما هم عليه من الجهل بين أنه سيجي بوه يزول فيه ذلك الجهل ، ويكشف فيه ذلك العرور فقال ( فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ) وفي الكلام حذف ، والتقدير : فكيف صورتهم وحالهم ويخلف أحوال كثيراً مع كيف لدلائله عليها تقول : كنت أكرمته وهو لم يرني ، وكيف لو رآني أي كيف حاله إذا رآني . واعلم أن هذا الحذف يوجب مزيد البلاغة ما به من تحريك النفس على استحضار كل نوع من أنواع الكرامة في قول القائل : لو زارني وكل نوع من أنواع العذاب في هذه الآية .

أما قوله تعالى ( يا جمعناهم ليوم ) ولم يفل في يوم ، لأن المراد : جزاء يوم أو لحساب يوم وحذف انصاف ودلت اللام عليه ، قال القراء : اللام لفعل مضمر إذا قلت : جمعوا ليوم الخميس ، كذا المعنى جمعوا الفعل بوجد في يوم الخميس وإذا قلت : جمعوا في يوم الخميس لم تضمر فعلاً وإيضاً فمن المعلوم أن ذلك اليوم لا عائدة فيه إلا المجازاة وإظهار الفرق بين المكاتب والمعتق ، وقوله ( لا ريب فيه ) أي لا شك فيه .

ثم قال ( ووفيت كل نفس ما كسبت ) فون حلت ما كسبت على عمل العبد جعل في لكلام حذف ، والتقدير : ووفيت كل نفس جزاء ما كسبت من ثواب أو عقاب ، وإن حلت ما كسبت عن الثواب والعقاب استغني عن هذا الإيضاح .

ثم قال ( وهم لا يظلمون ) فلا ينقص من ثواب الطاعات ، ولا يرد على عذاب السيئات .

واعلم أن قوله ( ووفيت كل نفس ما كسبت ) يستدل به القائلون بالوعيد ، ويستدل به أصحابنا القائلون بأن صاحب الكبرة من أهل الصلاة لا يخلد في النار ، أما الأولون قالوا : لأن صاحب الكبرة لا شك أنه مستحق العقاب بمك الكبرة ، والآية دلت على أن كل نفس

نوفي عملها وما كسبت ، وذلك يقتضي وصول العقاب إلى صاحب الكبيرة .

وجوابنا : أن هذا من العمومات ، فقد تكلمنا في تلك المعززة بالعمومات .

وأما أصحابنا فيهم يقولون : إن المؤمن يستحق ثواب الإيمان فلا بد وأن يوفي عليه ذلك الثواب لقوله ( ووفيت كل نفس ما كسبت ) فإما أن يثاب في الجنة ثم ينقل إلى دار العقاب وذلك باطل بالإجماع ، وإما أن يثاب : يعاقب بالنار ثم ينقل إلى دار الثواب أود أخذاً وهو المطلوب

فإن قيل : سم لا يجوز أن يثاب : إن ثواب إيمانهم يحبط بعقاب معصيتهم ؟

قل : هذا باطل لأننا بينا أن القول بالحطية محال في سورة البقرة ، وأيضاً فلما تعلم بالضرورة أن ثواب توحيد سبعين سنة أزيد من عقاب شرب جرعة من الخمر ، والمنازع فيه مكابر ، فيضد القول بصحة الحطية بمنع سقوط كل ثواب الإيمان بعقاب شرب جرعة من الخمر ، وكان يجي ابن معاذ رحمه الله عليه يقول : ثواب إيمان لحظة ، يحبط كخم سبعين سنة ، فثواب إيمان سبعين سنة كيف يحقل أن يحبط بعقاب ذنب لحظة ، ولا شك أنه كلام ظاهر .

ثم اجراء السابح ، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الثامن ، وأوله قوله تعالى

﴿ قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء ۖ وتخزع له أمم الله تعالى عن إكراهه

## فهرست

## التفسير الكبير

## للإمام الفخر الرازي

## الجزء السابع

- ٢ قوله تعالى : الله لا إله إلا هو هو الحق المعبود  
 ١٥ قوله تعالى : لا إله إلا الله  
 ١٥ قوله تعالى : ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى  
 ١٨ قوله تعالى : الله ولي الدين أمنا  
 ١٠ قوله تعالى : والذين كفروا أولئذ لهم العذاب  
 ٢٦ قوله تعالى : ألم تر إلى الذي حج إبراهيم في  
 ربه  
 ٢٥ قوله تعالى : قال أنا خير وأبنت  
 ٢٧ قوله تعالى : قد أنكر إبراهيم فإن الله بان في  
 ما شمس من المشرق فأتى بها من المغرب  
 ٢٩ قوله تعالى : فبهت تبدي حكم  
 ٣٠ قوله تعالى : أو كالتذي مر عن قربة وهي في  
 حلوبة على عرونها  
 ٣٥ قوله تعالى : ثم بعثه قال كم لبت قال لبت  
 يوماً أو بعض يوم  
 ٣٦ قوله تعالى : قال بل لبت مائة عام فلمطر إلى  
 طعانك إبراهيم لم ينس  
 ٣٦ قوله تعالى : كيف نشرها  
 ٤٠ قوله تعالى : وإذا قال إبراهيم رب أرنى كيف  
 يحيى الموتى
- ٤٧ قوله تعالى : مثل الذين يعفون أمراهم في  
 سبيل الله  
 ٤٨ قوله تعالى : والله يصاغت من بينا  
 الذين يعفون أمراهم في سبيل الله  
 ٥١ قوله تعالى : ولا حرج عليهم ولا هم يحزنون  
 ٥٢ قوله تعالى : قول معروف ومغفرة خير من  
 صدقة يتبعها أذى  
 ٥٧ قوله تعالى : كالتذي يفتي ماله ونا الناس  
 ٥٩ قوله تعالى : لا يقدرون على شيء مما كسوا  
 ٥٩ قوله تعالى : والله لا يبدى القوم الكافرين  
 ٥٩ قوله تعالى : ومثل الذين يعفون أمراهم  
 انعام مراحات الله  
 ٦١ قوله تعالى : أصحابها وأبل دنت أكلمها  
 صمغ  
 ٦٢ قوله تعالى : أبعد أحدكم أن تكون له حنة  
 ٦٥ قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من  
 حيثما ما كنتم  
 ٦٦ قوله تعالى : التبطيع بعدكم النفر  
 ٧٢ قوله تعالى : بؤس الحكمة من بينا  
 ٧٥ قوله تعالى : وما أنفقتم من نفقة أو مدرهم  
 من نذر فاد الله يعثمه  
 ٧٥ قوله تعالى : وما للظالمين من أنصار

١٢٢ قوله تعالى : واستشهدوا شهيدين من رجالكم

١٢٤ قوله تعالى : ولا يات الشهاد إذا ما دعوا

١٢٦ قوله تعالى : ذلكم أقتطعه الله

١٢٧ قوله تعالى : إلا أن تكون تجارة حاضرة

١٢٨ قوله تعالى : وأشهدوا إذا تباعض

١٢٩ قوله تعالى : واتقوا الله ويعلمكم الله

١٣٠ قوله تعالى : وإن كنتم على سمر ولم تجدوا كاتبا

١٣٣ قوله تعالى : ومن يكتسبها فمذآبهم قلعه

١٣٤ قوله تعالى : غما في السماوات وما في الأرض

١٣٥ قوله تعالى : وإن يدعوا ما في أنفسكم أو تخفوه

١٣٦ قوله تعالى : آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه

١٤٦ قوله تعالى : وقالوا سمعنا وأطعنا

١٤٨ قوله تعالى : غفر الله ربه وإليك انصير

١٥٠ قوله تعالى : لا يكلف الله نفساً إلا رفقها

١٥٣ قوله تعالى : فأما كسيت وعنيها ما اكنت

١٥٧ قوله تعالى : ربنا ولا تحمل علينا إصراً

١٥٩ قوله تعالى : ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به

١٦٦ قوله تعالى : راعف عنا واغفر لنا

(سورة آل عمران)

١٦٤ قوله تعالى : ألم الله لا إله إلا هو الحي القيوم

١٧١ قوله تعالى : وأنزل التوراة والإنجيل

١٧٣ قوله تعالى : وأنزل الفرقان

١٧٥ قوله تعالى : من الذين كفروا بآيات الله

١٧٥ قوله تعالى : إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء

٧٦ قوله تعالى : إن تدوا الصدقات فتحاً من

٨٢ قوله تعالى : ليس عليك عذابهم

٨٤ قوله تعالى : وما تنفقوا إلا ابتغاء وجه الله

٨٩ قوله تعالى : وما تنفقوا من خير يوفى إليكم وأنتم لا تظلمون

٨٥ قوله تعالى : للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله

٨٩ قوله تعالى : الذين يعفون أموالهم بالليل والنهار سرّاً وعلانية

٩١ قوله تعالى : الذين ياكلون الربوا الآية

١٠١ قوله تعالى : فمضى جاءه موعدة من ربه الآية

١٠١ قوله تعالى : ومن بعد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون

١٠٢ قوله تعالى : بحسب الله أنزلاً وبرسبى الصدقات

١٠٤ قوله تعالى : إن الساعدين آمنوا وعملوا الصالحات

١٠٥ قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذكروا ما بقي من الربا

١٠٧ قوله تعالى : فإن لم تفعلوا فأنذروا بحرب من الله

١٠٨ قوله تعالى : وإن كان ذريرة فطصرة إلى ميرث

١١٢ قوله تعالى : وإن تصدقوا خير لكم

١١٤ قوله تعالى : ثم توفي كل نفس ما كسبت

١١٥ قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا إذا تدابرت في دين

بدين فإجل مسمى فاكثروه

قوله تعالى : فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً



- ١٧٩ قوله تعالى : هو الذي يصوركم  
 ١٨٠ قوله تعالى : هو الذي أنزل عليكم الكتاب  
 ١٨١ قوله تعالى : قلنا الذين في قلوبهم زيغ  
 ١٨٢ قوله تعالى : وما لا ترغ فحوت بعد إذ هديتها  
 ١٨٣ قوله تعالى : وما ينش جميع الناس ليوم لا ريب  
 ١٨٤ قوله تعالى : إن الذين كفروا لم يغنى عنهم  
 أموالهم  
 ٢٠٠ قوله تعالى : كذاب آل فرعون  
 ٢٠١ قوله تعالى : قل للذين كفروا استقلبوا  
 وجوههم  
 ٢٠٢ قوله تعالى : قد كان لكم آية في مندين الذين  
 ٢٠٦ قوله تعالى : رويهم مثليهم رأي العين  
 ٢٠٨ قوله تعالى : زين للناس حب الشهوات  
 ٢١٤ قوله تعالى : قل أؤنبئكم بخبر من فلكم  
 ٢١٦ قوله تعالى : الذين يقولون ربنا إله آتانا  
 ٢١٧ قوله تعالى : أنصاريين والصابقين  
 ٢٢٠ قوله تعالى : شهد الله أنه لا إله إلا هو  
 ٢٢٤ قوله تعالى : إن الدين لله الإسلام  
 ٢٠٥ قوله تعالى : وما اختلف الذين أوتوا الكتاب  
 ٢٢٧ قوله تعالى : لمن حاجبوك قل أسلمت وجهي  
 لله  
 ٢٣٠ قوله تعالى : قل للذين أوتوا الكتاب إن الذين  
 أوتوا الكتاب  
 ٢٣١ قوله تعالى : إن الذين يكفرون بأيات الله  
 ٢٣٣ قوله تعالى : أتم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من  
 الكتاب  
 ٢٣٦ قوله تعالى : ذلك بأنهم قالوا لن نؤمن الله ولا  
 أبداً معدودات  
 ٢٣٧ قوله تعالى : فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب  
 فيه  
 ٢٣٧ قوله تعالى : رويتم كل نفس ما كسبت

﴿ تم التمهيد ﴾